EK 1: Tahkik

[الكتاب الثاني في الإلهيات]

قوله (الكتاب الثاني في الإلهيات) يعني المباحث المتعلقة بالواجب عز شأنه. وفي هذا الكتاب أبواب ثلاثة، لأنَّ الكلام إما في ذاته تعالى أو في صفاته أو في أفعاله، فأفرد لكل منها بابا.

(الباب الأول: في ذاته تعالى)

(وفي هذا الباب فصول).

(الفصل الأول: في العلم به تعالى)

(وفي هذا الفصل مباحث)

[البحث الأول في إبطال الدور والتسلسل]

(البحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل) وإنَّما قدَّم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في إثبات الواجب لذاته الذي هو المطلوب في هذا الفصل.

(أما) بطلان (الدور: فلأنَّ[1] صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود أثره)؛ إذ العقل يجزم بأنَّ الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد الغير، (فلو أثَّر الشيء في مؤثره) الذي هو (سابق عليه، لزم تقدم) الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود، ويلزم من ذلك تقدم (وجود) الشيء (على نفسه بمرتبتين)؛ لأنَّ المتقدِّم على المتقدِّم على الشيء متقدِّمٌ على ذلك الشيء، (وهو محال).

(وأما التسلسل): وهو أن يتراقى معروض العلِّية والمعلولية في سلسة واحدة من معلول معيَّن إلى غير النهاية، (فيدل على بطلانه وجهان).

الوجه (الأول: أنَّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين)، والجملة (الأخرى من المعلول الذي قبله) بالعلية، فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الأولى ضرورة (إلى غير النهاية، فإن استغرقت) الجملة (الثانية) الجملة (الأولى) بواسطة (التطبيق من الطرف المتناهي)، بأن يكون في مقابلته[2] كل فرد من الجملة الأولى فرد من الجملة الثانية هكذا إلى غير نهاية، (يكون الناقص) أعني الجملة الثانية، (مثل الزائد) أعني الجملة الأولى، وهو محال.

---

[1] د: فلأنَّه.

[2] م: مقابله.

(وإن لم تستغرق) الجملة الثانية الجملة الأولى بأن يوجد في الجملة الأولى فرد، ولا[3] يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته، (يلزم انقطاع) الجملة الثانية، والجملة (الأولى تزيد عليها بمرتبة) واحدة إذ المفروض ذلك، (فتكون) الجملة الأولى أيضا (متناهية)، لأنَّ الزائد على المتناهي بقدر متناهٍ، متناهٍ، وقد فرضناهما غير متناهيتين[4]، هذا خلف[5].

فإن قيل: لا نسلم أنَّ الجملة الثانية إذا لم تستغرق[6] الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاعها، لجواز أن يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق، فإنَّ توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال. وأيضا المحال إنَّما لزم من المجموع، فجاز أن يكون المجموع محالا، ويكون[7] كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال، وأيضا هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها، والنفوس[8] الناطقة[9] فإنَّها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيها.

والجواب عن الأول: إنَّ عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناعه، فإنَّه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق، ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل، فنفرض ههنا الانطباق ولا نلتفت إلى عجز الوهم عنه أو قدرته.

فنقول: إن أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الأولى لزم تساوي الناقص والزائد، وهو محال. وإن امتنع الانطباق ولم تستغرق[10] الثانية الأولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين[11] فقط، فإنَّ امتناع[12] انطباق الجملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد، لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا ضروري.

وعن الثاني: أنَّ المجموع إذا كان محالا فلا بدَّ وأن يكون أحد أجزائه محالا، إما على تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية، أو في نفسه، وههنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء

---

[3] م: لا.

[4] د: متناهية.

[5] الخَلْفُ بمعنى القول الرديء، وأما الذي بالضم فليس إلا الاسم من الإخلاف، أو المخالفة. انظر: محمّد الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، حققه جمع من المحققين، دار الهداية، الكويت، 1965، نسخة المكتبة الشاملة، والكتاب موافق للمطبوع، 250/23.

[6] د: يستغرق.

[7] د: ولا يكون.

[8] د: والنفس.

[9] النفس الناطقة هي مجردة عن الأجسام، مفارقة للمواد، مرطبة على الأبدان، يفيض عليها صورة حيوانية منطبعة في البدن فيها، ويصدر عنها الأفعال النباتية والحيوانية بالآلات، وفعل غيرها يفعله بذاتها من غير توسط آلة، وهو التعقل. الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى: 672هـ)، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، مؤسسة المطالعات الإسلامية التابعة لجامعة ماكغيل طهران–إيران، الطبعة: الثانية، دار البيضاء، 1985، ص.500.

[10] د: يستغرق.

[11] كذا في د؛ وفي ف وم: الجملة. والأصح كما في د.

[12] د: امتنع.

محالا في نفسه، وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه إلا كون الجملة غير متناهية، فتكون الجملة الغير المتناهية محالا، وهو المطلوب.

وأما النقض بالأشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا أول لها فغير وارد، لأنَّ أحادها إذا لم توجد[13] معا في وقت من الأوقات كانت معدومة[14] في جميع الأوقات، بل الموجود أبدا جزء من أجزائها، فلم يجز فيها[15] التطبيق كامتناع ثانيه في المحالات والممتنعات.

فإن قلتَ: سلسلة الحوادث التي لا أول لها وإن كانت معدومة دائمة لكنها يمكن أن يفرضها العقل موجودةً معا في بعض الأوقات، وحينئذ يتأتّى[16] فيه توهم التطبيق، فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها، فيكون لا تناهيها باطلا، فيكون تناهيها حقا.

قلتُ: وجودهما معا[17] في آن واحد محال؛ فيجوز كون لزوم المحال منه لا من عدم تناهيها في زمان وجودها الغير المتناهي، فلا يلزم وجود المتناهي[18]، وكذلك النقض بالأشياء الغير المتناهية الموجودة معا؛ التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد، لأنَّ الأشياء المترتبة إذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته، استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الجزء الآخر ينطبق على غيره، فلا جَرم يفضُل[19] في الزائد جزءٌ[20] لا ينطبق عليه شي، وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا، لأنَّ بعض أحادها لما[21] لم يتقدَّم البعض الأخر تقدما بالطبع أو بالوضع، لم يكن له امتداد، فلم يجز فيه التطبيق أيضا.

وإن فرض لغير المتناهي الموجود دفعة بلا ترتيب بين أجزائه، ترتيبٌ بين أجزائه،[22] جاز كون لزوم المحال من فرض وجود الترتيب بينها،[23] لا من عدم تناهيها،[24] فلا يتم برهان التطبيق فيها، وقد تحقق مما ذكر أنَّ برهان التطبيق

---

13 د: يوجد.

14 د: كان معدوما.

15 د: فيه.

16 د: بان.

17 د – معا.

18 م: التناهي.

19 د م: يفصل.

20 م: حينئذ.

21 د م: لو؛ وفي ف أيضا لو، لكنها ملغاة بخط، ومكتوبة فوقها لما.

22 د – ترتيب بين أجزائه.

23 د: بينهما.

24 د: تناهيهما.

يتم في الأشياء التي كلها موجود في آن واحد أو في زمان واحد، ولها ترتب[25] طبيعي؛ كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات؛ أو وضعي كجملة الأجسام، ولا يتم فيها فقد أحد الشرطين.

وهذا البرهان في غاية الوضوح على الفطن المتمرِّن، ومن ظن أنَّه ينقض إجمالا لدلالته على نهاية العدد؛ فذلك لغبائه، أو لعدم تمرُّنه، فإنَّ العدد من طرف النقصان متناه، وعن[26] طرف الزيادة غير متناه بالقوة لا بالفعل، بل الموجود من العدد بالفعل أبدا متناه، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار.

الوجه (الثاني): من الوجهين الدالين على إبطال التسلسل هو أنَّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية سواء كانت في سلسلة واحدة أو في سلاسل متعددة، (فمجموع الممكنات المتسلسلة[27] محتاجة إلى كل واحد منها) ضرورة احتياج المجموع إلى كل واحد من أجزائه، (فيكون) المجموع (ممكنا ومحتاجا إلى سبب، وذلك السبب) الذي يفتقر إليه المجموع (ليس نفس) المجموع، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وإلا لتقدم على نفسه، وهو محال، (ولا الداخل في) المجموع لأنَّ العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده، والداخل في المجموع استحال أن يكون كذلك (لأنَّه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، فلا يكون علة) لكل واحد من الآحاد، لأن من جملة تلك الأحاد نفسه وعلله، فلا يكون علة (مستقلة للمجموع)، فذلك السبب (أمر خارج عن المجموع، والخارج عن الممكنات لا يكون ممكنا) بل واجبا وهو المطلوب.

(لا يقال) الحصر ممنوع لأنَّ (المؤثر في) المجموع (هو الآحاد التي لا نهاية لها)، والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع، بناء على أن جميع أجزاء الشيء غير ذلك الشيء، وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر.

لأنَّا نقول: (إن أريد) بذلك (المؤثر كل) الآحاد (من حيث هو كل، فهو نفس المجموع؛ وإن أريد به كل واحد، لزم اجتماع المؤثرات على أثر واحد، وهو محال)، وأيضا على ذلك التقدير (يكون المؤثر داخلا) ونحن (قد أبطلناه).

وفي هذا الوجه نظر، لأنَّا لا نسلم أنَّ علة المجموع يجب أن يكون علة جميع آحاده، حتى يمتنع كون المؤثِّر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض أو حصوله بمؤثّر[28] آخر. وإن سلم فلا يلزم إبطال التسلسل، بل إثبات الواجب، وأنتم في بيان إبطال التسلسل لا في بيان إثباته تعالى، فلا يلزم مطلوبكم الذي أنتم متصدون لإثباته.

والجواب عن الأول: أنَّ العلة المستقلة للمجموع يجب أن تكون علة لجميع آحاده، إذ لو لم يكن علة لجميع آحاده، فإما أن يكون بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب، لأنَّا لا نعني بالواجب إلا موجودا مستغنيا

---

[25] د: ترتيب.

[26] د: ومن؛ م: من.

[27] د: متسلسلة.

[28] د: مؤثر.

عن المؤثر، أو حاصلا بمؤثر آخر، فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له، لأنَّ العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتَّب المجموع عليه، وهذا ليس كذلك وقد فرضناه كذلك هذا خلف.

وعن الثاني: بأنَّ إثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسة إليه، إذ لو كان بعده علة أخرى لكان ممكنا لا واجبا، وحينئذ يلزم إبطال التسلسل، وهو المدعى.

[البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود]

قوله (الثاني في البرهان) البحث الثاني في البرهان (على وجود واجب الوجود[29]، ويدل على وجوده وجهان): أحدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات، وثانيهما الاستدلال بإمكانهما.

الوجه (الأول): هو (أنَّه لا شك في وجود حادث، وكل حادث ممكن، وإلا) فإن كان واجبا (لم يكن معدوما تارة) لاستحالة عدم الواجب، وإن كان ممتنعا لم يكن (موجودا) تارة (أخرى) لاستحالة وجود الممتنع، (وكل ممكن فله سبب، وذلك) السبب (لا بدَّ وأن يكون واجبا أو منتهيا إليه)، وإلا لكان ممكنا غير منتهٍ إلى الواجب، فيلزم الدور إن كان علته أو علة شيء من علله شيء من معلولاتهما، وإلا يلزم التسلسل وذلك باطل (لاستحالة الدور والتسلسل).

الوجه (الثاني): أنَّه (لا شك في وجود موجود) فهو (إن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكنا كان له سبب) لما مرَّ، وذلك السبب إما (واجب ابتداء، أو بواسطة)، وإلا يلزم الدور والتسلسل بعين التقدير الذي مرَّ في الوجه الأول، وكلاهما باطل.

(ولا يعارض) هذان الوجهان (بأن) يقال ما ذكرتم وإن دل على وجوده لكن معنا[30] ما ينفيه، وتقديره أن يقال: (لو كان) ذلك السبب موجودا (واجبا، لزاد وجوده) على ماهيته (لما مرَّ) في صدر الكتاب من الأدلة الدالة على ذلك، فيكون وجوده عارضا لذاته، (فيحتاج) وجوده (إلى ذاته) فيكون وجوده ممكنا، (فيكون له سببٌ)، إما (ملاقٍ) أعني ذاته، أو (مباينٌ)[31] أعني غيره، (فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده)؛ إن كان السبب ملاقيا، (أو) يلزم (إمكان) ذاته؛ إن كان السبب مباينا، وكلاهما باطلان[32]. لأنَّا نقول: قد (بينّا أنَّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود) ولا اعتبار (عدم)، فلا يلزم تقدُّم ذاته بوجوده على وجوده، ولا إمكان ذاته، هذا الجواب من طرف الأشاعرة. وللحكيم أن يقول: إنَّ وجوده عين ذاته فلا يحتاج إلى سبب.

---

[29] م – الوجود.

[30] م: معناه.

[31] د: مباينا.

[32] د م: باطل.

وقد يُقرّر الدليل على وجود الواجب بوجهٍ آخر، وتحريره أنَّ الممكن لا بدَّ أن يكون له علة فعلية، إن كانت واجبة فهو المطلوب، وإن كانت ممكنة؛ فإما أن ينتهي إلى الواجب، أو تدور أو تتسلسل[33]، وأياً ما كان يلزم وجود الواجب؛ إما على تقدير الانتهاء فظاهر، وإما على تقدير[34] الدور أو التسلسل؛ فلأنَّ كل جملة كل واحد منها ممكن متناهيةً كانت أو غير متناهية؛ إما أن تكون[35] واجبة أو ممكنة، والأول باطل لافتقارها إلى أجزائها، لأنَّها لم تجب بذاتها بل بأجزائها، وكل مفتقر إلى غيره ممكن، وإن كان الثاني فلا بدَّ لها من علة، فتلك العلة إما كل آحادها أو بعضها أو أمر خارج عنها، فإن كان كل آحادها، فإن كان العلة جميع آحادها، يلزم أن يكون الشي علة لنفسه، وإن كان كل واحد منها فهو أيضا باطل، لأنَّ كل واحدٍ لا يستقل بإيجاد الجملة، وإن كان العلة بعض آحادها فهو أيضا باطل، لأنَّ كل واحد فرض، فعلته أولى بالسببية منه فتعيَّن أن يكون العلة أمرا خارجا عنها، وهو المطلوب.

لا يقال لا نسلم أنَّ الجملة إما واجبة أو ممكنة، وإنَّما تكون[36] كذلك لو كانت موجودةً، وهو ممنوع. فإنَّ الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل أن يقوم الوجود بجميع الممكنات، وعلى تقدير إمكانه[37] لا يلزم أن تكون[38] موجودة حتى تحتاج إلى علة موجودة، كيف ومن جملة الممكنات مجموع الحوادث وهو معدومٌ أزلا وأبدا، فتكون[39] جملة الممكنات دائمة العدم في جميع الأوقات، فلا يفتقر جملتها إلى فاعل يوجب الجملة. لأنَّا نقول: متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره، فهو بالنظر إلى ذاته ليس بموجود، ومتى كان كل موجود بالنظر إلى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر إلى ذواتها يكون معدوما، فلا يكون وجودها إلا من الغير. ولا نقول[40]: نَّ جميع الممكنات ممكن واحد، بل هي ممكنات لا توجد بالنظر إلى ذواتها، بل من الغير، ولو قطع النظر لم يكن شيء منها[41] موجدا، وهذا بديهي لا شك فيه.

فإن قلتَ: لما ثبت أنَّ جميع الممكنات لا بدَّ لها من موجد خارج عنها فأي حاجة إلى الانفصال إلى الأجزاء الثلاثة؟ فإنَّه يكفي أن يقال من الموجودات الواجبُ، وإلا لكان جميع الموجودات ممكنا، وحينئذ يُحتاج إلى الواجب. فنقول: هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب، والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات، فلا يتم إلا بتلك المنفصلة.

---

33 د: يدور أو يتسلسل؛ م: تسلسل.

34 م: التقدير.

35 م: يكون.

36 م: يكون.

37 د م: إمكانها.

38 م: يكون.

39 د: يكون.

40 د: ولأنَّا نقول.

41 ف: منهما؛ والأصح منها كما في د وم.

لا يقال لا نسلم أنَّ الجملة المركبة من الآحاد الدائرة أو المتسلسلة ممكنة. قوله[42]: لافتقارها إلى أجزائها وكل مفتقر إلى غيره ممكن.

قلنا: لا نسلم ذلك فإنَّ المركب من النقيضين أو الضدين مفتقر إلى الغير، مع أنَّه ممتنع، لأنَّا نقول: تلك الجملة إن كانت موجودة يندفع النقض لأنَّ كل مركبٍ موجودٍ فهو ممكنٌ، وإن لم تكن موجودة.

فإن قلت: لا نسلم أنَّ كل ممكن مفتقر إلى علة خارجة عنه، فإنَّ مجموع الموجودات المركبة من الواجب وجميع الممكنات الواقعة في الحال ممكن، مع أنَّه لا يفتقر إلى علة خارجة عنه، لحصوله عن الواجب بتوسط صدور الممكنات عنه على ترتيبها النازل منه تعالى.

قلت: نحن نخصص موضوع المقدمة القائلة بأنَّ كل ممكن يفتقر إلى علة خارج عنه بالممكن[43] الغير المشمل[44] على الواجب، وحينئذ يندفع النقض.

فإن قلت: يُختار أنَّ العلة المستقلة لجميع الممكنات نفسها، ولا نسلم امتناع كون الشيء علة لنفسه، فإنَّ المجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات علته المستقلة نفسه[45]، لأنَّ علته المستقلة[46] يشمل[47] على كل واحد من أبعاضه، والمشمل[48] على كل واحد من أبعاضه ليس إلا نفسه.

قلت: المراد بالعلة المستقلة ههنا هو[49] ما يحتاج المعلول إليها، ولا يحتاج إلى ما يخرج عنها، إلا أن يحتاج إليها، والعلة المستقلة بالشيء[50] بهذا المعنى لا بدَّ من الاعتراف بمباينتها له بوجودها عند وجوده، والمجموع المركب من الواجب والممكن علته المستقلة الواجب، فإنَّه يحتاج إليه ولا يحتاج إلى ما يخرج عنه، إلا أن يحتاج إليه، والواجب أوجد المجموع بتوسط إيجاده الممكنات بعضها بواسطة البعض، فإنَّه لما أوجدها اجتمعت معه في الوجود، فوُجد المجموعُ المجتمع منه.

واعلم أنَّ حصول الكل من أجزائه أقسام ثلاثة:

أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء أمر زائد على مجموعها كحصول العدد من الآحاد.

---

[42] في هامش ف: أي الحكيم.
[43] د: الممكن.
[44] د م: مشتمل.
[45] د: بعينه.
[46] د – لأنَّ علته المستقلة.
[47] د: مشتملة؛ م: يشتمل.
[48] د م: المشتمل.
[49] د – هو.
[50] د م: للشيء.

وثانيها: أن يحصل مع اجتماع الأجزاء منه متعلقةٌ باجتماعها، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف.

وثالثها: أن يحصل بعد اجتماع الأجزاء مبدئ فعل أو انفعال كالمزاج الحاصل بعد تركيب العناصر.

والأول هو شيء مع شيء فقط، والثاني هو شيء لشيء مع شيء، والثالث هو شيء من شيء مع شيء، وكل واحد من الكلاّت الثلاثة أمر واحد، يسبب التأليف والاجتماع الذي هو جعل الأشياء الكثيرة، بحيث يطلق عليها الواحد بوجه ما. وجملة الموجودات على تقدير عدم الواجب يكون من القسم الأول، وهو شيء مع شيء فقط، وهو والأجزاء شيء واحد، فإنَّ الكل الأول هو مجرد الأجزاء فقط، وهو يكون موجودا بوجود الأجزاء ومعدوما بعدم آحادها.[51]

ويمكن أن يستدل على وجود الواجب عز شأنه بدليل حسن لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل، وهو أن يقال: لا شك أنَّ ههنا ممكنا موجودا، وكل ممكن موجود فله علة تامة موجودة، وتلك العلة ليست ممكنة، فتعيَّن أنَّ ههنا علةً تامةً موجودة واجبة وهو عين المطلوب. أما أنَّ ههنا ممكنا موجودا، فلأنَّا نحس وجود الحوادث من المركبات كالحيوانات وغيرها؛ وأما أنَّ كل ممكن موجود فله علة تامة، وتلك العلة لا بدَّ أن تكون[52] موجودة فقد عرفته فيما سبق؛ وأما أنَّ الممكن لا يكون علة تامة لشيء، فذلك[53] لأنَّ التأثير في الوجود موقوف على وجود المؤثر، والممكن في وجوده محتاج إلى المؤثر فيه، فكذا فيما يتوقف على وجوده بطريق الأولى، فلما[54] علم أنَّ تلك العلة لا تكون ممكنةً ولا ممتنعةً لضرورة كونها موجودة، علم أنَّها لا بدَّ أن تكون[55] واجبة، وهو المطلوب.

[البحث الثالث في معرفة ذاته]

قوله (الثالث في معرفة ذاته: مذهب الحكماء) والغزالي[56] (توفي: 505هـ/1111م) منّا، وضرار[57] من المتقدمين: (أنَّ الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى)؛ لأنَّ معرفة ذاته إما بالبديهية أو بالنظر، وكل منهما باطل. أما الأول: (فلأنَّ) ذاته (غير متصور بالبديهية) بالاتفاق. وأما الثاني: فلأنَّ المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد أو بالرسم،

---

[51] نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، مطبوعات ديني، قم-إيران، 2004، 33/3-34.

[52] م: يكون.

[53] د: وذلك.

[54] م: ولما.

[55] م: يكون.

[56] ف: الغزال؛ د م: الغزالي وهو الأصح.

[57] هو ضرار بن عمرو القاضي (190/805?)، معتزلي وإليه تنْسب الضرارية، وكان يزعم أنَّ الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنَّها بعض المستطيع. وأنَّ الانسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك. انظر:أبو الحسن الأشعري (المتوفى: 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، صححه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن (ألمانيا) الطبعة: الثالثة، 1980، 281؛ شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، المحقق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1963، 328/2.

وكل منهما باطل. أما الحد:[58] فلأنَّ ذاته غير (قابل للتحديد). لأنَّ الحد إنَّما يكون للمركب لما عرفت، (والتركيب منتف عنه) تعالى، (ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام) عن حقيقته تعالى حيث قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[59]. فإنَّ السؤال بما إنَّما هو سؤال عن الحقيقة، (أجاب) موسى عليه السلام (بذكر صفاته وخواصه) حيث قال: ﴿رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۜ اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[60]. تنبيها على أنَّ حقيقة ذاته لا تعلم إلا بذكر مقوّماته، ولا مقوِّم له لذا لا تركيب فيه، ولم ينتبه فرعون له، فلهذا ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُٓ اَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾[61]. أي سألت عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته! فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال.

فلم يتعرض موسى عليه لبيان غلطه وجهله، فذكر صفاتٍ أبين فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَٓائِكُمُ الْاَوَّلِينَ﴾[62]. ليتنبه فرعونُ عن غلطه فلم يتنبه و(نسبه إلى الجنون)، كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال: ﴿اِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذٖٓي اُرْسِلَ اِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[63]. (فذكر) موسى (صفات أبين)، وأشار إلى أنَّ السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء، حيث (﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَاۜ اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾)[64].

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنَّ الحد إنَّما يكون للمركب، فلما لا يجوز أن يُطَّلع على صورة بسيطة تكون تصورها مستلزما لتصور حقيقته تعالى، كما سلف لك في تحقيق معنى أنَّ التعريف بالمفرد يجوز أو لا يجوز، (و)أما (الرسم فلا يفيد الحقيقة).

(وخالف المتكلمون) الحكماء (ومنعوا) معرفة (حصر) طرق حقيقته فيما ذكروا، لجواز معرفة ذاته بالإلهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة، (وألزمهم) المتكلمون (بأنَّ حقيقته تعالى هو الوجود المجرد، وهو معلوم) عندهم بالبديهة. والحق أنَّ هذا الإلزام ليس بصواب، فإنَّ حقيقته عندهم هو الوجود الخاص، والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض.

[58] د: بالحد.
[59] [الشعراء، 23/26]
[60] [الشعراء، 24/26]
[61] [الشعراء، 25/26]
[62] [الشعراء، 26/26]
[63] [الشعراء، 27/26]
[64] [الشعراء، 28/26]

[الفصل الثاني في التنزيهات]

قوله (الفصل الثاني) : المراد بالتنزيهات سلب ما يستحيل على الله تعالى مما فيه خفاء ومناقشة، لا الصفات السلبية مطلقا، وهي ليست[65] بمتناهية لأنَّ له بحسب كل موجود غيره صفة سلبية، وهي[66] كونه ليس ذلك الموجود، وفي هذا الفصل مباحث.

[البحث الأول في عدم مماثلة حقيقته تعالى غيرها]

(البحث الأول: إنَّ حقيقته تعالى لا تماثل[67] غيرها[68]) من الحقائق، إذ لو تماثلت غيرها فلا شك في أنَّها متميزة عما عداها بمميز، (فالموجب لذلك) المميز الذي (تمتاز[69] به) تعالى حقيقته (عن غيرها إن كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح)، لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق، فإيجابها ما تختص بها دون غيرها[70] مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح، (وإن كان) الموجب (غير ذاته فإن كان) ذلك الموجب أمرا (ملاقيا) لذاته، أي صفة له (عاد الكلام إلى) ذلك الموجب الملاقي، بأنَّ الموجب له إن كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره، فينقل[71] الكلام إليه مرة أخرى، (فيلزم التسلسل، وإن كان) ذلك الموجب أمرا (مباينا) عن ذاته، (كان الواجب في هويته) وامتيازه (محتاجا[72] إلى سبب منفصل، فكان) ذاته (ممكنا)، وهو محال.

(لا يقال) الحصر ممنوع، لأنَّ نفس تلك (الصفة المميزة لذاته) عن سائر الحقائق (اقتضت الاختصاص بذاته تعالى)، لا ذاته تعالى حتى يلزم الدور أو التسلسل، ولا غيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى[73]؛ (كالفصل) فإنَّه لذاته يختص بخصة النوع من الجنس مع تساوي الخصائص في الماهية؛ (وكالعلة) فإنَّها لذاتها تختص لمعلول[74] معين لا لأمر آخر.

لأنَّا نقول: لا يجوز ذلك (لأنَّ تلك الصفة معلولة لذاته) تعالى فتكون متأخرة عن تعين العلة (فلا يكون مقتضية لتعين العلة)، لاستحالة أن يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء، (كالجنس)؛ فإنَّه لما كان ماهية مبهمة متأخرة في التحصل والتعين عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل، (وكالمعلول)؛ فإنَّه لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها[75]، (ولو جاز ذلك) أي لو جاز أن يوجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص به مع

---

65 د: إذ هي ليست.

66 د: وهو.

67 م: يتماثل.

68 في المتن غيره.

69 د م: يمتاز.

70 د: غيره.

71 د: فتنقل.

72 د م: كان الواجب محتاجا في ثبوته وامتيازه.

73 د ف – تعالى.

74 د : بمعلول.

75 م: بعينها.

كونه مساويا لسائر الذوات يلزم أن يتنافى (لوازم الأمثال)، لاختصاص بعض الذوات بصفة يمتنع حصولها في البواقي، لكنَّ اللازم محال فكذا الملزوم.

(قال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا) بدليلين:

- الأول: إنَّ (المعنى بالذات) هو (ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك) بينه وبين سائر الذوات، فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات.
- الثاني: إنَّ (الوجوه الدالة على اشتراك الوجود) بين الموجودات (تدل على اشتراك الذات) بين الذوات، بأن نقول: إنَّا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا، ونقسم الذات إلى الواجب والجوهر والعرض، فتبين أنَّ ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا.

(ويخالفه بوجوب القدرة التامة والعلم التام، وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم[76])، وهي: الإلهية التي توجب أحوالا أربعة: هي الحييّة والعالمية والقادرية والموجودية. وقال المصنف: (لعل مفهوم الذات أمر عارض لما صدق عليه، واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها) في الحقيقة.

---

[76] هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي (321هـ/933م)، ابن ابو علي الجبائي، المتكلم، شيخ المعتزلة ومصنف الكتب على مذاهبهم، سكن بغداد إلى حين وفاته، ووضعوه في الطبقة التاسعة وإن تأخّر في السن عن كثير ممن يذكر في هذه الطبقة لتقدّمه في العلم، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، **تاريخ بغداد**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، 16 جزءا، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى، 2002 ، 327/12؛ شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، 15 جزءا، الطبعة الأولى، 2003، 444/7؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (المتوفى: 840 هـ) **طبقات المعتزلة**، بتحقيق سُوسَنّة دِيفَلْد = فِلْزَر، دار مكتبة الحياة – بيروت 1961، 94.

[البحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى]

قوله (الثاني في نفي الجسمية) المبحث الثاني في نفي الجسمية (والجهة عنه[77]: الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة[78]، ولا في جهة خلافا للكرّامية[79]) أي أصحاب أحمد[80] بن الكرّام[81] (والمشبهة[82])، واحتج المصنف على نفي الجهة، ولم يحتج على نفي الجسمية لأنَّ نفي الجهة تستلزم نفي الجسمية، ولأنَّ الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية.

أما أنَّه ليس في جهة فلوجهين:

- الأول: (أنَّه تعالى لو كان في جهة وحيز، فإما أن يكون منقسما فيكون) الواجب (جسما)، إذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم، (وكل جسم مركبٌ) من الهيولي والصورة، أو من جواهر فردة، (ومحدثٌ لما سبق)، (فيكون الواجب مركبا ومحدثا، هذا خلف)؛ أو (لا ينقسم فيكون) الواجب (جزأ لا يتجزأ)، إذ لا نعنى[83] بالجزء سوى المتحيز بالاستقلال الغير المنقسم (وهو محال) بالاتفاق، أما عند نفاة الجزء؛ فظاهر، وأما عند المتكلمين؛ فلأنَّه يلزم أن يكون الله أصغر الأشياء، تعالى الله عنه[84] علوا كبيرا.
- الثاني: (أنَّه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق) في مباحث تناهي الأبعاد، فتقدُّره بذلك القدر (يكون) ممكنا (محتاجا إلى مخصص ومرجح)، فكان الواجب في تقدُّره بذلك القدر محتاجا إلى مخصص ومرجح، (وهو محال). ولهم أن يقولوا: المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال.

والأولى أن يقال: لو كان الله في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والأشكال والأكوان، أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[85]، وكل ذلك محال في حق الله تعالى، لأنَّ وجوب الوجود ينافي هذه الأمور، لأنَّ المتصف بهذه الصفات

---

77 م: عن.

78 مصطلح كلامي يطلق على من يجسِّم الله تعالى.

79 الكرامية هي فرقة كلامية نشأت على يد محمد بن الكرام المتوفي 260 هـ، وهم عدة أصناف ولهم أراء مختلفة. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني (المتوفى: 429هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية، 1977، 202؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى: 548 هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جزئين، دار المعرفة – بيروت، 19854، 107/1.

80 كذا في الكل النسخ، والأصل محمد كما في كتب التراجم.

81 هو محمد بن كرام بن عراق بن حزابة بن البراء، أبو عبد الله السجستاني (ت. 255هـ/869م)، زعيم الفرقة الكرامية. الأسفراييني، 202؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 188/66؛ الوافي بالوفيات للصفدي 265/4.

82 المشبِّهة كمصطلح كلامي يطلق على من شبه الله تعالى بذات غيره أو صفة، وهم صنفان صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين متفرقون على أصناف شتى. انظر: الأسفراييني، 214.

83 م: يعني.

84 د – عنه.

85 د: الاقتران.

يكون[86] جسما أو جسمانيا وواجب الوجود لا يجوز أن يكون جسما أو جسمانيا، أما أنَّه لا يكون جسمانيا؛ فلأن الجسماني إن كان عرضا فبيّن بنفسه، وإن كان هيوليَ فلافتقار الهيولي في وجودها إلى الصورة التي غيرها، وامتناع افتقار الواجب إلى غيره، وإن كان صورة فلافتقار الصورة في تشخّصها إلى الهيولي التي هي غيرها واستحالة افتقار الواجب في تعيّنه إلى غيره.

وأما أنَّه لا يكون جسما؛ فلما قلنا، ولافتقار الجسم في وجوده إلى جزئيه الهيولي والصورة الممكنتين، واستحالة افتقار الواجب إلى الممكن.

(احتج) القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم (بالعقل والنقل، أما العقل فمن وجهين):

(الأول: إنَّ بديهة العقل شاهدة بأنَّ كل موجودين) فرضا (لا بدَّ وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر: كالجوهر والعرض) القائم[87] الساري فيه؛ (أو) يكون (مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والأرض، والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم) حتى يكون العالم سارياً فيه، (ولا حالا في العالم) حتى يكون ساريا في العالم (فيكون مباينا في الجهة) فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب.

(الثاني: أنَّ الجسم يقتضي الجهة والحيز) ضرورة، واقتضائه لهما ليس إلا (لكونه قائما بنفسه، والله تعالى شارك الجسم في القيام بنفسه، فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه) الحيز والجهة، فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما، وهو المطلوب.

(وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية) كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْد۪يهِمْۚ﴾[88]، و﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّۜ﴾،[89] وبكونه في (جهة) وحيز كقوله تعالى: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾[90]، ﴿وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَم۪ينِه۪ۜ﴾[91]، وغيرها من الآيات الدالة على ذلك.

(وأجيب عن) الدليل (الأول) من الدليلين العقليين: (بمنع الحصر)، أي لا نسلم أنَّ كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم، كيف ولم يقع الفراق إلا فيه؟ (وشهادة البديهة) على ذلك أيضا باطلة؛ (لاختلاف العقلاء في ذلك)، فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لَما اختلف العقلاء فيه؛ لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات.

---

[86] د م + إما.

[87] د م + به.

[88] [الفتح، 10/48]

[89] [ص، 75/38]

[90] [طه، 5/20]

[91] [الزمر، 67/39]

(و)أجيب (عن) الدليل (الثاني) منهما: بأنَّا[92] لا نسلم أنَّ الجسم يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته، بل الجسم (يقتضيهما لحقيقته المخصوصة) وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم.

(و)أجيب (عن الآيات) المذكورة: (بأنَّها) وإن دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنَّها (لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل)، لِما عرفت في صدر الكتاب من أنَّ الأدلة السمعية لا تعارض العقلية لأنَّها الأصل، فإما أن (يُفوِّض علم تلك الآيات إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف)، ولذلك يرون الوقوف على الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُٓ اِلَّا اللّٰهُۢ﴾[93] واجبا، أو تأوَّل كما ذكر في المطولات) من أنَّ المراد باليد القدرة، وبالاستواء الاستيلاء، وبالفوقية القهر.

[البحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول]

قوله (الثالث في نفي الاتحاد والحلول): المبحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره، ومعنى الاتحاد: أن يصير الشيئان شيئا واحدا من غير استحالة ولا تركيب.

(أما الأول) أي نفي الاتحاد: (فلأنَّه تعالى لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين فهما يُعد اثنان لا واحد)، وإن لم يبقيا موجودين (لم يتحدا) أيضا، لأنَّه إن عدم كل منهما ووجد ثالث فظاهر، وإن عدم أحدهما وبقى الأخر فكذلك لأنَّ المعدوم لا يتحد بالموجود.

قيل: لا نسلم أنَّهما لو كانا موجدين لم يتحدا، وإنَّما يلزم عدم الاتحاد لوكانا موجودين بوجودين وتعيّنين وهو ممنوع، فإنَّه يجوز أن يكونا موجودين بوجودٍ واحد وتعيُّن واحد كالجنس والفصل.

أجيب: بأنَّ الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعيّنَين، إما أن يكون أحد الوجودين الأولين وأحد التعينين الأولين أو وجودا ثانيا وتعيينا ثانيا[94]، فإن كان الأول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد، وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون كل واحد[95] من الوجودين والتعيّنين الأولين باقيا أو لا؛ والأول يوجب أن يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعيّنين متغايرين وهو محال بالضرورة، والثاني يوجب إما انعدام أحدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين[96]، وإما انعدامهما وحدوث ثالث، والأول محال، والثاني يستلزم نفي الاتحاد ولا يمكن أن يتحد الوجودان والتعيّنان، وإلا يلزم أن يكون الوجود والتعيُّن موجودين، وهو محال.

---

[92] د – بأنَّا.

[93] أل عمران، 7/3.

[94] م – وتعينا ثانيا.

[95] م – واحد.

[96] م – وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين.

أو نقول: [97] إذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا أمران؛ ما قبل الاتحاد وهو شيئان، وما بعده فهو شيء واحد، فالأمران إن كانا موجودين أو معدومين فلا اتحاد قطعا، وإن كان أحدهما موجودا والآخر معدوما فإن كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء، وإن كان المعدومُ الأولَ امتنع أن يكون ثانيا لأنَّه موجود، ومن الممتنع أن يصير المعدوم عين الموجود، فظهر أنَّ المراد بقولهم الاثنان لا يتحدان: أنَّ الشيئين الذين قد وجد كل واحد منهما بوجود وتعيّن غير وجود الآخر وتعيّنه لا يمكن أن يكون شيئا واحدا مع بقاء تعيّنهما وهويّتهما الأولى، لا أن يوجد شيئان أصلا بوجود واحد حتى يرد النقض بالجنس والفصل وما أشبههما من الماهيات التي يوجد بعضها مع بعض ابتداء بوجود واحد وتعيّين واحد.[98]

(وأما الثاني) وهو الحلول: (فلأنَّ المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية)، بشرط امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى.

(وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة)، فإنَّه حكي عن النصارى أنَّهم قالوا: اتحدت الأقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس، واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وجل الباري تعالى في عيسى.

وحكي عن جمع من المتصوفة أنَّهم قالوا: إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا إنَّ الله تعالى يحلُّ في العارفين.

(فإن أرادوا) بالاتحاد والحلول (ما ذكرنا) فقد (بان فساده، وإن أرادوا به غيره؛ فلا بدَّ من تصوره أولا، ليتأتّى التصديق به نفيا أو إثباتا)، فإنَّه لا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصور ما هو المراد.

[البحث الرابع في نفي قيام الحوادث في ذاته تعالى]

قوله الرابع: (المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث في ذاته تعالى: اعلم) أنَّ صفة الشيء إما إضافية محضة غير مقتدرة[99] في الموصوف[100] بل مقتضية لإضافته إلى غيره كالأبوة والبنوة وكون الشيء يمينا وشمالا، وإما حقيقية، والحقيقية إما حقيقته محضة وهي: ما تكون مقتدرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره كالسواد والبياض للجسم، وإما حقيقته ذات إضافة وهي: إما أن تتغيَّر[101] بتغيُّر الإضافة كالعلم فإنَّه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته بتغيُّره[102]، فإنَّ العلم قد يكون بأنَّ زيدا ليس بموجود، ثم حدث فيصير العلم بأنَّ زيدا موجود، فيتغيَّر الإضافة والعلم المضاف معا أو لا يتغير كالقدرة، فإنَّ القدرة إلى تحريك جسم ما صفة مقتدرة في الموصوف وهي هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر

---

[97] في هامش ف: هو طريقة الشيخ في الإشارات والتنبيهات وشرحها خواجة نصير.

[98] الطوسي، **شرح الإشارات**، 3/297-298.

[99] في هامش ف: أي الحاصلة.

[100] في هامش ف: أي في ذاته مع قطع النظر إلى غيره.

[101] د: يتغيَّر.

[102] د م – تغيَّر.

عن تلك الذات[103] فعل، وهي تقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور عليه، ولا يتغَّير بتغير المضاف إليه، فإنَّ القادر على تحريك زيد وإن كان زيدٌ معدوما لم يضرّ في كونه قادرا في ذاته. والسبب في ذلك أنَّ القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي كتحريك جسم ما بحال مثلا، لزوما أوليا ذاتيا، وإلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي كالحجر والشجر مثلا لزوما ثانيا غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلي، والأمر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغيَّر، فلأجل ذلك لا يتطرق التغيُّر إلى الصفة، وأما الجزئيات فقد تتغيَّر ولتغيُّرها تتغيَّر[104] الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها.

إذا تقرر هذا فنقول: (صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان: كتعلق علمه) بالمعلومات وتعلق (قدرته) بالمقدورات وتعلق (إرادته) بالمرادات (وهي متغيرة متبدلة) لا محيص عنه،[105] (وإلى أمور حقيقية: كنفس العلم والقدرة والارادة) فإنَّها صفات حقيقية لكن يلزمها إضافة كما عرفت.

وفيما ذكره المصنف نظر؛ لأنَّ تعلق علمه وقدرته وإرادته ليس من أحوال ذات الله تعالى وصفاته بالحقيقة، بل بالعرض، فإنَّ العارض لذاته هذا الأمر الكلي الذي لا يتغيَّر، وأما الجزئيات؛ فداخلة تحت ذلك الأمر الكلي تابعة له.

والأولى أن يقال: صفات الله تعالى إما إضافات محضة كالأول والآخر، وإما حقيقية عارية عن الإضافات كالحياة، وإما حقيقته يلزمها الإضافة كالعلم والقدرة والإرادة، والتغير في الصفات الإضافية وفي الإضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز، وأما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات إضافة أو لا (فهي قديمة لا تتغيَّر ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا).

على عدم جواز التغير فيها (وجوه) أربعة:

- (الأول: إنَّ تغيُّر صفاته) الحقيقية (يوجب انفعال ذاته) لكونه موضوعا للتغيُّر، (وانفعال ذاته محال) بالضرورة. وفيه نظر، لأنَّه إن أردتم بانفعال ذاته تبدل صفاته الحقيقية فلا نسلم استحالته إذ النزاع لم يقع إلا فيه، وإن أردتم غيره فلا بدَّ من إفادة تصوره لينظر فيه.
- (الثاني: إنَّ) صفاته الحقيقة مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفاتٍ له (وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال باتفاق العقلاء) لامتناع اتصافه بصفة النقيضة[106] فصفاته الحقيقية صفات لكمال،[107] (فلو خلا) ذاته (عن) تلك الصفات (كان) ذاته (ناقصا، وهو محال).
- (الثالث: أنَّه) لو جاز أن يتبدل صفاته الحقيقة لصح اتصافه بمحدث ضرورة، و(لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه بذلك) المحدث أولاً، (لأنَّه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من

---

[103] د: الذوات.

[104] د – تتغير.

[105] أي التغير والتبدل.

[106] د – تعالى به لكونها صفاتٍ له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال باتفاق العقلاء لامتناع اتصافه بصفة النقيضة.

[107] د م: كمال.

لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية) لازمة لذاته، إذ لو كانت من العارض التي لا تنتهي إلى قابلية لازمة افتقرت إلى قابلية أخرى وينقل الكلام إلى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل فالقول به باطل (دفعا للتسلسل)، فعلم أنَّ تلك القابلية تكون إما لازمة لذاته أو منتهية إلى قابلية لازمة (فلا ينفك) تلك القابلية (عن ذاته)، فصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون أزلية، (وصحة الاتصاف) أعنى القابلية (متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب إليه)، لكون القابلية نسبة من القابل والمقبول، والنسبة إنَّما تتحقق بعد وجود المنتسبين، وصحة وجود النسبة يستلزم[108] صحة وجود المنتسبين (فيصح وجود الحادث أزلا، وهو محال فثبت بهذا) الدليل (أنَّ كل أزلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا، فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن أزليا)، لكنَّه أزلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب.

واعلم: أنَّه لا حاجة للمصنف إلى هذا العكس، بل لما ثبت أنَّ كل أزلي لا يتصف بالحوادث فنجعله كبرى، لقولنا الله تعالى أزلي وكل أزلي لا يتصف بالحوادث لينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث، وهو المطلوب، وأنت تعلم أنَّ مثل[109] هذا التسلسل جائز أولا.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنَّ صحة الاتصاف بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة، فإنَّ صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف إلا على صحة وجود مقدوره لذاته، فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضرّ ذلك في صحة الصدور منه.

- (الرابع): إنَّ (المقتضي لتلك الصفة الحادثة إن كان ذاته تعالى أو شيئا من لوازم ذاته) كان مقتضيا له ما[110] في وقت دون وقت آخر، وإذا كان كذلك (لزم ترجح أحد الجائزين) على الآخر (من غير مرجح) وأنَّه محال، (وإن كان وصفا آخر محدثا) فينقل الكلام إلى مقتضى ذلك الوصف (ولزم التسلسل، وإن كان) المقتضي لذلك الوصف (شيئا غير ذلك) أعني غير ذاته وغير صفاته (كان الواجب مفتقرا في صفته[111]) تلك (إلى) سبب (منفصل، وكل) واحد من هذه الأقسام (محال) فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب.

والمصنف اعترض على كل وجه[112] من الوجوه الأربعة:

---

108 د: مستلزم.

109 د: ميل.

110 د م – ما.

111 د: حقيقته.

112 د م: واحد.

أما على الأول (فبأن يقال: الله تعالى لا ينفعل عن غيره، ولكن) لا يلزم من عدم انفعاله عن غيره أن (لا يجوز) تغيّر[113] صفاته، فإنَّه يجوز (أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة، كل واحدة[114] منها مشروطة بانقراض الأخرى[115])، فلا ينفعل عن غيره، بل ينفعل عن ذاته، فإنَّ المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الأخرى[116] ذاته، وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع، والانفعال الممتنع هو أن يكون متأثرا عن الغير.

وأما على[117] الثاني فبأن يقال: قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلَّمٌ، ونمنع أنَّه لو خلا عنها كان ناقصا، فإنَّه إنَّما يكون الخلو عنها نقصا إذا لم يكن للصفة الزائلة خَلفٌ، وأما إذا كان لها خَلفٌ فلا يلزم نقص، فإنَّه يجوز أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها (مختصة بحال ووقت تتعلق[118] الارادة بها) في ذلك الوقت والحال، (وخَلفٌ لما زال فيكون الكمال مطَّرِدا) ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة.

لا يقال: إنَّ كل واحدة منها يجب أن تكون صفة كمال، فعند زوال الصفة السابقة يلزم[119] النقص لخلُّوه عنها لأنَّا نقول يجوز أن يكون صفة كمال[120] مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها، فلا يلزم أن يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا.

وأما على الثالث فبأن يقال: الملازمة ممنوعة، فأنَّا لا نسلم أنَّه لو صح اتصافه بمحدث[121] لصح اتصافه به أزلا، (فإنَّ إمكان الاتصاف) بالصفة المحدثة (لما توقف على إمكان) الصفة المحدثة، (لم يكن) إمكان الاتصاف بها (قبل إمكان) الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل[122] الموقوف عليه، وإمكانها لم يتحقق في الأزل؛ لأنَّ إمكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها، أو بوقت معين، وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت.

وأما على الرابع فبأن يقال: المقتضي للصفة الحادثة الفاعلُ المختارُ، ولزوم ترجح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع؛ لجواز أن يكون تعلق إرادة الله تعالى بوقت معين مرجحا.

---

113 د: لغير.

114 د: واحد.

115 د: الآخرين.

116 د: الآخرين.

117 د – على؛ وفي هامش ف: على صح.

118 د: لتعلق.

119 د — يلزم.

120 د: كمالا.

121 د: بالمحدث.

122 د – الموقوف قبل.

واعترض أيضا على القول بعدم جواز التغير في الصفات الحقيقة، بأنَّ الإضافات التي[123] للقدرة أحوال ذات الله تعالى، فإذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير أحوال ذاته حتى صفاته الحقيقة؟ وأيضا الإضافاتُ المحضةُ لذات الله تعالى كقَبْلية الله تعالى ومعيته وبَعديته بالقياس إلى حادث ما، لو كانت أمورا موجودة[124] في الخارج وجاز تغيّرها، جاز أن يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها أو يزول عنها صفة بعد وجودها، وإذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقة؟

وأجيب: بأنَّ الإضافات لا وجود لها في الأعيان، وتغيَّر الاعتبارات العقلية لا يضر على أنَّ الاضافات التي للقدرة ليست من أحوال ذاته تعالى بل هي أحوال للقدرة، فلا يلزم من جواز تغيَّر أحوال قدرته تغير أحوال ذاته، لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها أمور اعتبارية لا تقرّر[125] لها في ذاته عند بعض، فإنَّ الحكماء قد اجمعوا[126] على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير إضافية ولا سلبية، وإلا لزم أن يكون فاعلا وقابلا[127] وأن يكون معلول الأول غير مباين لذاته تعالى، لأنَّ علم الله تعالى لما كان هو حصول الصور فيه والعلم متقدم على الإيجاد فيعلم العقل الأول أولا، ثم يوجده فيكون صورة العقل الأول مستندة أولا إليه تعالى ثم العقل الأول، فالمعلول الأول لا يكون معلولا أولا وهو مقارن لا مباين له، وكذلك الكلام في الارادة والقدرة فإنَّهما يتقدمان على المراد والمقدور، فلو لم يضر تغيُّر الاعتبارات فلم لا يجوز تغيُّرها.

لأنَّا نقول: تغيَّر تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الأوقات وأنَّه محال، بخلاف تغيَّر الإضافات فإنَّ سلبَها في بعض الأوقات ليس بمحال.

(احتج) الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين:

- أحدهما: (أنَّه تعالى لم يكن فاعلا للعالم) ضرورة كون العالم محدثا (ثم صار فاعلا) له، والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه[128] الصفة الحادثة بذات الله تعالى.
- وثانيهما: (أنَّ الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معاني[129]) لا لكونها قديمة، (فإنَّ القدم) لكونه[130] (عدميا) لأنَّه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة، فإنَّ صحة الاتصاف أمر وجودي والأمر العدمي (لا يكون جزأ

---

[123] د – واعترض أيضا على القول بعدم جواز التغير في الصفات الحقيقة بأن الإضافات التي.

[124] م: موجودا.

[125] د م: تقرير.

[126] د: اجتمعوا.

[127] م: أو قابلا.

[128] د – هذه.

[129] د: معان.

[130] د: لكونها.

من المقتضي) للأمر الوجودي، (والحوادث تشارك) الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني (فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى) لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام.

(وأجيب) عن الأول: (بأنَّ التغير في الإضافة والتعلُّق لا في الصفة)، لأنَّ كونه تعالى فاعلا للعالم إضافة، ويتعلق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضا.

وعن الثاني: أنَّ[131] (المصحح لقيام تلك الصفات) القديمة (حقائقها المخصوصة، أو لعلَّ القدم شرط) لصحة[132] الاتصاف، والقدم وإن[133] كان عدميا يجوز أن يكون شرطا للأمر[134] الوجودي، أو لعلَّ (الحدوث مانع) لصحة الاتصاف.

ومما دعا[135] الحكماء إلى أنَّ الواجب تعالى ليس له صفة حقيقية للزوم كونه تعالى مستفيدا لكمال، أو ناقصا في ذاته، وكل واحد منهما محال. وهو توهم لأنَّه إنَّما يكون مستفيد الكمال إذا كانت تلك الصفة مستفادة من أمر خارج عن ذاته وليس كذلك، لذا الموجِب والمستلزِم لتلك الصفة ليس إلا ذاته فإنَّها من توابع ذاته وأثر من آثاره.

[البحث الخامس في نفي الأعراض المحسوسة عن الله تعالى]

قوله (ولا يلتذ باللذائذ الحسية) لما كان اللذة إدراك الملائم، والإدراك إما حسي أو عقلي كانت اللذة أيضا على قسمين: حسية وعقلية.

واللذة[136] الحسية إما ظاهرة تتعلق[137] بالحواس الظاهرة، وإما باطنة تتعلق بالوهم والخيال؛ كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية، فمرتبة اللذة الحسية الباطنية أقوى من الظاهرة؛ لأنَّها آثرٌ عند العقلاء؛ ومرتبة اللذة العقلية الصرفة أولى منهما جميعا، فإنَّ اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الإدراك وتفاوت المدرَك وتفاوت القوى المدرِكة، فإنَّ القوى المدركة ما كانت في نفسها أشرف وأقوى، يكون لذاتها أتم، كما أنَّ لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب أقوى من لذة العين المريضة، وكذلك الإدراك ما كان أقوى يكون اللذة أكثر، كما أنَّ العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب يكون لذته[138] أكثر، وكذلك[139] المدرَك ما كان أشرف كان اللذة في نيله أعظم، فإنَّ المعشوق المنظور ما كان أحسن يكون لذة رؤيته أكثر، ولما كان القوة العقلية أشرف من القوى الحسية لأنَّها مجردة وهي منغمسة، وإدراكها أقوى لأنَّها عاقلة

---

[131] د: بأن.

[132] د: بصحة.

[133] د: ولو.

[134] د: شرط الأمر.

[135] د: ادعى.

[136] د: اللذات.

[137] م: يتعلق.

[138] د: لذاته.

[139] د: كذا.

بذاتها[140]، وإدراك القوى الحسية بالآلات ومدرَكات العقل أقوى، لأنَّها كليات من مدرَكات القوى وهي جزئيات، لا جرم تكون[141] اللذة العقلية أقوى من سائر اللذات.

فإن قيل: نحن لا نلتذُّ بالمعقولات ولا نتألَّم بالجهالات، فلو كانت اللذة العقلية أقوى وجب أن يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك، بل قد لا نجد لذة أصلا.

فالجواب: إنَّ اللذة ليست نفس إدراك الملائم بل حالة تابعة لإدراك الملائم، فمن البيّن أنَّا إذا أدركنا ملائما حصل لأنفسنا حالة أخرى بحسبه هي اللذة، فإدراك الملائم أو المنافي وإن أقتضى اللذة والألم إلا أنَّ هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الإدراك دائما، فربما يتوقف حصولها على وجود شرط وارتفاع[142] مانع، ولا شك أنَّ للنفس ألفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالأخلاق الذميمة، فلعلَّ ذلك مانعٌ من وِجدان اللذة بالمعقولات، كما أنَّ المريض الممرور الذي تغلب[143] عليه الصفراء لا يتلذذ بالحلاوى بل يَعافها ويكرهها.[144]

وإذا كان اللذة إدراك الملائم وقوّتها بحسب قوة المدرك وقوة إدراكه فلا شك أنَّ كمالات ذاته تعالى ملائمة له وأقوى المدركات الملائمة، وإدراكه تعالى إياها أقوى الإدراكات، فيلتذ ذاته تعالى بذلك أقوى التذاذ.

[الفصل الثالث في التوحيد]

قوله (الفصل الثالث في التوحيد: احتج الحكماء) على أنَّ الواجب واحد (بأنَّ وجوب الوجود نفس ذاته) لأنَّه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه إلى الذات ويلزم من إمكان الوجوب إمكان الواجب على ما سبق (فلو شارك في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك) الغير (بالتعيُّن)، لأنَّ المشتركين في تمام الماهية إنما يمتازان بالتعين (و)حينئذ (يلزم تركب) الواجب من الوجوب والتعيُّن، وأنَّه محال.

واعلم: أنَّ هذا الدليل مما اخترعه المصنف ودليل الحكماء على التوحيد ليس ذلك، بل دليلهم على ذلك هو: أنَّ علة تعيُّن الواجب الوجود إن كانت ماهيته فلا واجب وجودٍ غيره، وإن كانت غيرها[145] كان الواجب محتاجا في تعيُّنه إلى غيره وهو محال، وهذا أخصر وأقوى مما ذكره المصنف، لأنَّ الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية.

---

[140] د: بذواتها.

[141] د: يكون.

[142] د: أو ارتفاع.

[143] د م: يغلب.

[144] من بداية البحث إلى هنا منقول من: محمد بن محمد قطب الدين الرازي التحتاني (المتوفى: 767هـ)، **الهيات المحاكمات**، مكتبة مجلس الشوراي الإسلامي، طهران، 2002، 441-442.

[145] د م: غيره.

وقد يُستدَّل عليه بأن يقال: الواجب منحصر[146] في شخص واحد، إذ لو وجد منه شخصان فلا نسلم إما أن يكون امتياز كل واحد منهما عن الأخر بتمام حقيقته[147] أو لا يكون، فإن كان الوجوب بالذات عرضيا للواجب قد بيَّنّا أنَّه ذاتي هذا خلف.

وإنَّما صحت الملازمة المذكورة وهي استلزام امتياز كل واحد منهما عن الآخر بتمام حقيقته لكون الوجوب عرضيا لكل واحد منهما، لأنَّ الشيئين الممتاز كل واحد منهما عن الآخر بتمام الحقيقة لا يكون الوجوب المشترك بينهما ذاتيا لهما، فيكون عرضيا لهما، وإن لم يكن كان امتياز كل واحد منهما عن الآخر ببعض حقيقته، وكان[148] كل واحد منهما مركبا من الوجوب بالذات ومما به امتيازه عن الآخر.

فإن قلتَ: لم لا يجوز أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر ليس بتمام حقيقته، لكن يكون كل منهما مشارك الآخر في تمام ماهيته، وامتياز كل منهما عن الآخر ليس بجزء حقيقته، بل بمشخِصه اللاحق بها[149] بعد تحصلها.[150]

قلتُ: الملازمة الثانية مبنية على زعم بعض المتأخرين من أنَّ المشخِص جزء من الشخص، فإنَّ زيدا مثلا ليس عبارة عن الإنسان وحده[151] بل عنه مع التشخص[152] الزيدي.

والحق أنَّ المشخص ليس بحيِّز من ذات الشخص، بل عارض لها خارج عنها ضرورة لحوقه إياها بعد تحصيلها، لكنّا نقول الاعتراض المذكور باطل، لأنَّ تعيُّنه تعالى نفس حقيقته، إذ لو لم يكن تعيُّنه عين حقيقته وهو ليس بجزء منه لكان عارضا له، والعارض مفتقر إلى المعروض الذي هو غيره والمفتقر إلى الغير ممكن، وكان تعينه تعالى ممكنا، وكان له علة فإن كانت نفسه والعلة إنَّما توجد المعلول بعد تعيُّنها في نفسها، كان الواجب متعيّنا قبل تعيُّنه وهو باطل. وفيه نظر يعرف بالتأمل في النظر الذي ذُكر في استدلالهم على أنَّ وجود واجب الوجود نفس حقيقته، مع أنَّ لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون لكلٍ من الواجبين وجوب ذاتي خاص به هو نفس حقيقته، ويكون كل منهما مخالفا للآخر بتمام الحقيقة ومطلق الوجوب الذاتي[153] عرضيا لهما، فإنَّ الواجب[154] له وجود خاص به هو نفس حقيقة[155] ووجود عرضي له ولغيره من وجوديات الممكنات، فلِم لا يجوز فيما نحن فيه مثل ذلك.

---

146 د: منحصرة.

147 م: الحقيقة.

148 د: فكان.

149 م: بهما.

150 د م: تحصيلها.

151 د: واحدة.

152 م: الشخص.

153 م: الذي.

154 م: الوجوب.

155 م: حقيقته.

أو يقول: لم لا يجوز أن يكون لكل واحد من واجبي[156] الوجود ماهية خاصة مخالفة لماهية الآخر يكون تشخص كل واحدة من تكل الماهيتين عينها، والوجوب الخاص لكل واحدة من تلك الماهية عينها أيضا. وهذا الاعتراض لا يختص بهذا الدليل الأخير، بل وارد على ما ذكر أيضا قبله يعرف ذلك بالتأمل.

ومما يُتفرَّع ويبتني على مسألة[157] التوحيد امتناع أن يكون للواجب الوجود ماهية كلية، لأنَّه لو كان له ماهية كلية يلزم أحد الأمرين: إما امتناع الواجب لذته، وإما إمكان الممتنع لذاته، وكلاهما بيّن الاستحالة.

بيان اللزوم أنَّه[158] لو كان للواجب ماهية كلية[159] ووجود منها جزئي واحد، وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة، فامتناعها إما لنفس تلك الماهية أو لغيرها، فإن كان لنفس تلك الماهية امتنع أن يوجد الجزئي الواحد أيضا، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو أحد الأمرين، وإن كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر إلى تلك الماهية ممكنة، فكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير، فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الأمر الثاني.

وإنَّما قلنا إنَّه يُبتنى على التوحيد لأنَّ لزوم أحد الأمرين الممتنعين[160] أعني امتناع الواجب لذاته وإمكان الممتنع لذاته إنَّما هو[161] يثبت بعد تسليم امتناع غيره، وترديد أنَّ ذلك الامتناع إما لنفس تلك الماهية أو لغيرها وهو ظاهر.

واحتج (المتكلمون) على توحيد الواجب عز شأنه بحجتين:

الأول[162]: (أنَّا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما) أي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات، لأنَّ صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات، وكانت نسبة تلك القادرية إلى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد[163] تاما في المؤثرية في جميع الممكنات، وحينئذ وجب أن (لا يوجد شيء) من الممكنات، لأنَّه إن وجد شيء (منها) فلا يخلو من أن يكون المؤثر فيه أحدهما دون الآخر، أو كل واحد منهما، والأول[164] باطل، لأنَّ ذلك الممكن لما استوت نسبته إليهما فوقوعه بأحدهما دون الآخر باطل، (لاستحالة الترجيح من

---

[156] د م: الواجبي.
[157] د: مسألة.
[158] م: أن.
[159] د – كلية.
[160] م: الممتنع.
[161] د – هو.
[162] د: الأولى.
[163] م: فيكون على كل واحدة.
[164] د: الأولى.

غير مرجح)، والثاني أيضا باطل (لامتناع اجتماع المؤثرين[165] على أثر واحد). واعلم: أنَّ هذه الحجة تدل[166] على امتناع إلهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع إلهين مطلقا.

الثانية: أنَّا لو فرضنا إلهين (فإن أراد أحدهما حركة جسم فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض) ذلك، (وحينئذ إما أن يحصل مرادهما) فيلزم اجتماع النقيضين (أو لا يحصل مراد كل واحد منهما) فيلزم ارتفاع النقيضين (وكلاهما محال، وإن حصل مراد أحدهما وحده، يلزم عجز الآخر) الذي لم يحصل مراده وهو أيضا باطل، (وإن لم يمكن) للآخر إرادة سكونه (فيكون المانع) من إرادة السكون (إرادة الآخر فيلزم عجزه)، إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك كما عرفت، (والعاجز لا يكون إلهاً).

فإن قلتَ: يريدان شيئا واحدا لا بأن تكون إرادة أحدهما مانعة من إرادة الآخر، بل لأنَّ كلا منها يريدان الأصلحَ، والأصلح لا يكون إلا طرفا واحدا.

قلتُ: كون الفعل أصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما سيجي.

وهذا الحجة الثانية تسمى دليل التمانع، وأنت تعلم أنَّ هذا الدليل إنَّما يدل على نفي إلهين قادرين فاعلين في حالة واحدة، ولا يدل على نفي إلهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء، فإنَّه أعم مأخذا كما بيَّنّا.

(ويجوز التمسك في التوحيد بالدليل النقلية) كقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَٓا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ﴾[167]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌۚ﴾[168]، وقوله تعالى: ﴿اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾[169]، ونحوها مما يدل على وحدانية الله تعالى، لأنَّ صحة هذه الأدلة ليست بمتوقفة على التوحيد؛ لأنَّها متوقفة على صدق الرسول، وصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد، فلا يفضي إلى الدور.

[الباب الثاني في صفاته تعالى]

قوله (الباب الثاني في صفاته)، المراد من صفاته تعالى الصفات الثبوتية، وفي هذا الباب فصلان: لأنَّ الصفات إما أن يتوقف عليها أفعاله أو لا.

---

165 د: المؤثرين.

166 م: يدل.

167 [محمد، 19/47]؛ في كل النسخ: فاعلم أنَّه لا إله إلا هو، والأصح كما في المصحف.

168 [إخلاص، 1/112]

169 [فصلت، 6/41]

[الفصل الأول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله]

فالفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله، والفصل الثاني: في سائر الصفات. وفي الفصل الأول مباحث.

(المبحث الأول في القدرة)

(اتفق المتكلمون على أنَّه تعالى قادر) وفاعل بالاختيار، على معنى أنَّه يصح منه فعل العالم وتركه على السواء بحسب الدواعي المختلفة، وذهب الفلاسفة إلى أنَّ تأثره في وجود العالم بإيجابٍ، على معنى أنَّ العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالإضاءة فإنَّه لازم لذاتها، وكتأثير النار بالإحراق والتسخين، وإثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار مبني على حدوث العالم، وإبطال حوادث لا إلى أولٍ لها.

حجة المتكلمين على ذلك (أنَّه تعالى لو كان موجبا بالذات) فإن[170] (لم يتوقف تأثيره في العالم على شرط حادث، لزم قدم العالم)، لأنَّه حينئذ إما أن لا يتوقف على شرط أصلا وهو ظاهر، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة، أو يتوقف على شرط قديم وهو أيضا كذلك، إذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم أثره، لكن قدم العالم محال لما بيّنا[171]، (وإن توقف) تأثيره في العالم على شرط حادث (فإما أن يتوقف على وجود) ذلك الشرط الحادث، أو على ارتفاعه وعدمه، فإن توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم[172]، فيلزم أن يكون صدوره لوجود شرط آخر حادث، وهكذا القول في حدوث شرط الشرط (فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها)، لاحتياج كل شرط آخر مقارن له (إلى غير النهاية، وهو محال). وإن توقف (على ارتفاعه[173]) موجود ذلك الشرط أيضا يكون موقوفا على عدم حادث آخر قبله هكذا إلى غير النهاية، (فيلزم) القول (بحوادث متعاقبة لا أول لها، وهو أيضا محال، لأنَّ جملة ما حدث) من الحوادث (إلى زمان الطوفان إذا أطبقت بما مضي) من الحوادث (إلى يومنا) هذا، (فإن لم يكن في) المجموع (الثاني) حادث (لا يكون بإزائه في) المجموع (الأول شيء) من الحوادث (يساوي الزائد الناقص) ضرورة وإنَّه محال. (وإن كان) في المجموع الثاني حادث ليس بإزائه في المجموع الأول شيء حادث، (انقطع) المجموع (الأول) ضرورة، (و)المجموع (الثاني، إنَّما زاد على) المجموع الأول (بقدر متناه)، وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان إلى يومنا هذا، (فيكون) المجموع الثاني أيضا (متناهيا)، لأنَّ الزائد على المتناهي يقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف.

---

[170] د: فإنَّه.

[171] د: لما بيناه.

[172] د –العالم.

[173] م: ارتفاع.

(قيل) على هذا الدليل: لا نسلم أنَّ المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على الشرط الحادث[174] يلزم قدم العالم، وإنَّما يلزم ذلك أن لو أمكن وجود العالم أزلا، بل (تخلَّف عنه العالم لامتناع وجوده أزلا) لما بيَّنا[175] أنَّه لو وجد العالم فيه لكان متحركا أو ساكنا وكل منهما محال، فوجوده في الأزل محال فتخلفه عن المؤثر لامتناع وجوده أزلا، فإنَّ صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر إمكان الأثر.

أجيب: بأنَّا لا نسلم أنَّ وجود العالم في الأزل ممتنع، فإنَّ وجود العالم في الأزل إنَّما يكون ممتنعا إذا وجد متحركا، وأما إذا وجد ساكنا فلا يمتنع.

وهذا الجواب ضعيف. لأنَّ الدليل كما دلَّ على أنَّ العالم لا يمكن أن يوجد في الأزل متحركا كذلك دل على أنَّ العالم لا يمكن أن يوجد في الأزل إذا كان ساكنا أيضا، ولذلك قوّاه المصنف بجواب آخر تسليمي، أشار إليه بقوله (سلَّمناه) أي سلَّمنا كون العالم محالا في الأزل، لكن كان من الممكن أن يتقدَّم وجوده على ما وجد بمقدار يوم، وحينئذ لا يصير بذلك أزليّا، وكان يجب أن يوجد قبل أن وجد لأنَّ[176] العلة قائمة، والمانع وهو الأزلية منتف، والثاني ظاهر الفساد.

قيل: لا نسلم أنَّه إذا كان الباري[177] موجبا، وتوقفُ تأثيرهِ على انتفاء وجود حادث يكون محالا، قوله لأنَّه يلزم منه حوادث متعاقبة لا إلى أول.

قلنا: لزومها مسلَّم واستحالتها ممنوعة[178]، والبرهان المذكور إنَّما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع، فإنَّ (الجملتين غير موجودتين)، لأنَّ أجزائهما يوجد على سبيل التعاقب والتقضي (فلا يوصفان بهما)، إذ الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات. (ونُوقض) هذا الكلام (بالزمان) فإنَّ أجزائه غير مجتمعة في الوجود معا مع اتصافه بهما، إذ يصح أن يقال الزمان الذي من أول الربيع إلى أول الخريف زائد على الزمان الذي من أول ذلك الربيع إلى أول الصيف الذي بينه وبين ذلك الخريف.

ولقائل أن يقول: بيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال، لا لأنَّه[179] لا توصفان بالزيادة والنقصان، بل لأنَّ الجملة من حيث هي غير موجودة، فإنَّ الموجود أبدا جزء من أجزائها فلا يتصور التطبيق في أجزائها أيضا كما بينا ذلك في تحقيق برهان التطبيق.

---

[174] د م: على شرط حادث.
[175] د: بينا.
[176] د: أن.
[177] د + تعالى.
[178] م: ممنوع.
[179] د: لأنها.

(قيل): ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر، ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر (لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطا مختارا)، بأن يكون الواجب لذاته اقتضي على سبيل الإيجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا، وذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار.

(قلنا: لأنَّ كل ما سوى الواجب ممكن) مفتقر إلى مؤثر (وكل مفتقر إلى مؤثر محدث، لأنَّ تأثير المؤثِّر فيه بالإيجاد[180] لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود، فبقى أن يكون) تأثير المؤثّر فيه (إما حالَ الحدوث أو) حالَ (العدم، وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر)، وإذا كان الوسط حادثا لا يمكن أن يكون أثرا للموجِب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول، وهو محال.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون[181] تأثر الموجب في ذلك الوسط حال الوجود؟

قوله لاستحالة إيجاد الموجود، قلنا: إيجاد الموجود إنما يكون محالا لو كان له وجود في نفسه في ذلك الزمان ليس من الفاعل، ويكون الفاعل قد أفاده فيه وجودا آخر، وإذا كان وجوده في ذلك الزمان ليس إلا الوجود الحاصل له من الفاعل لم يلزم التكرر[182] البتة، ويكون الإيجاد في حال الوجود[183].

ثم هذه المغالطة منقوضة اجمالا بأن يقال: إيجاد الحادث إما في حال[184] الوجود أو في حال[185] العدم، ولا سبيل إلى شيء منهما، أما إلى الأول: فلاستلزامه تحصيل الحاصل، وأما الثاني: فلاستلزامه اجتماع النقيضين.

بل لو صحت الشبهة المذكورة لزم أن لا يتغير شيء من حالة إلى مقابلها[186]، كما يقال لو صح الشخص المريض فلا يخلو إما أن يصح في حال صحته أو في حال مرضه وكلاهما محال.

أو يقال: لو تحرك ساكن لكان تحركه إما في حال حركته أو في حال سكونه وكلاهما محال بعين ما ذكر، وأيضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا إلى أول غير ممتنع.

قوله (واحتج المخالف) أي القائل بأنَّ الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه أربعة:

---

180 د: بالإيجاب.

181 د – يكون.

182 د: التكرار.

183 د + أو نقول المراد بحال البقاء زمان وجود الأثر، إذ الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان، بل مما في الزمان معا، لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر، فتأثير المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للأثر حالة غير حالة الوجود والعدم؛ كذا في ف وم لكن عليهما خط الإلغاء.

184 د: حالة.

185 د: حالة.

186 د: لمقابلتها.

(الأول: المؤثر) في وجود الشيء (إن استجمع) جميع ما لا بدَّ منه في المؤثرية من (الشرائط) وجوديا كان أو عدميا (وجب الأثر)، لأنَّه لو لم يجب الأثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا، إذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط، وإذا كان ممكنا (يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح)، وإنَّه محال، (وإن لم يستجمع) المؤثِّر الشرائط[187] المعتبرة في المؤثرية (امتنع) منه وجود الأثر، لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط.

(وأجيب) عنه أولا: بأنَّ المؤثِّر المستجمع لجميع ما لا بدَّ منه في المؤثرية لا يجب أثره، بل يكون تارة مصدرا للأثر وتارة لا يكون من غير تغيُّر حال البتة في الحالين، فلا يمتنع الترك حينئذ.

قوله (لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح) وهو محال، قلنا: لا نسلم استحالة ذلك (فإنَّ القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر[188] من غير ترجح[189]) أحدهما على الآخر، (كما أنَّ الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه (من غير مرجح (وكذلك الهارب من السبع) أو العدو (يسلك أحد السبيلين المتساويين بلا مرجح).

قوله (وليس ذلك) إشارة إلى جواب اعتراض تقديره: أنَّ تجويز ترجح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح يفضي إلى تجويز حدوث الحادث بلا سبب، فينسدُّ باب إثبات الصانع.

تقرير الجواب: أنَّ ترجيح[190] القادر واحد[191] المقدورين المتساويين من غير ترجيح[192] أحدهما على الآخر ليس (مثل حدوث حادث بلا سب، فإنَّ البديهية شاهدة بالفرق بينهما)، فإنَّا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح، فإنَّها الشاهد بجواز ذلك، وقد تحقق وقوعه فيكون الترجح بلا مرجح محالا وإن كان الترجيح بلا مرجح ممكنا.

والحق أنَّ الترجيح بلا مرجح محال كما أنَّ الترجُّح بلا مرجح محال، وتخصيص أحدهما بالإمكان والآخر بالامتناع مكابرة، والقادر المختار هو الذي يكون فعله تبعا لإرادته وإرادته تكون[193] مرجحة.

وثانيا: بأن يقال: إن أردتم باستجماع الشرائط أن يكون المؤثر القادر مأخوذا مع الارادة الني ترجح أحد مقدوريه على الآخر، فنختار أنَّه يجب عنه الفعل، وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور، فإنَّ إمكان الفعل والترك منه

---

[187] د: للشرائط.

[188] د: الأخر.

[189] د: مرجح.

[190] د م: ترجح.

[191] د م: أحد.

[192] د: مرجح؛ م: ترجح.

[193] م: يكون.

حاصل باعتبار القدرة، ووجوب أحدهما واقع لسبب الارادة فلا منافات، وإن لم تكن الارادة مأخوذة منه فنختار أنَّه يجوز منه الفعل تارة والترك أخرى، وحينئذ لا يكون ترجيحا بلا مرجح، إذ المرجح لوقوع أحدهما إرادته المتعلقة به.

وحاصل الكلام أن يقال: إن عنيتم بالشرائط في قولكم أنَّ المؤثر إن (استجمع) الشرائطَ (شرائط الممكنة)، فلا نسلم أنَّه وجب على تقدير حصول الشرائط، وإنما وجب إذا كان الشرائط المؤثرية حاصلة وهو ممنوع.

قوله وإلا لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح، قلنا: لا نسلم، وإنَّما يلزم إن لو لم يكن تعلُّق إرادة القادرية وداعيه مرجحا، وإن عنيتم باستجماع الشرائط شرائط المؤثرية فلا نسلم أنَّه لو لم يستجمع الشرائط امتنع الأثر عنه، وإنما يمتنع لو يكون شرائط المكنة[194] حاصلة، وهو ممنوع.

والمراد بالشراط المكنة[195] كل ما سوى (تعلق الارادة) والداعي، وشرائط[196] المؤثرية جميعها مع تعلق الارادة والداعي.

ولقائل[197] أن يستأنف الكلام ويقول: لا بدَّ أن يكون لله تعالى مخلوق أول لا مخلوق قبله، لامتناع تسلسل المخلوقات لا إلى أول عندهم، فذاته تعالى إما أن تكون[198] كافية في حصول إرادته لمخلوقه الأول أو لا، فإن كانت كافية تكون إرادته لازمة لذاته واجبة الثبوت له، فيكون مخلوقه الأول أيضا لازما لذاته تعالى، فلا يتساوي فعله وتركه بالنسبة إلى ذاته، فلا يكون مختارا بالمعنى الذي أرادوه من المختار وإن لم يكن ذاته كافية في حصول إرادته تعالى لمخلوقه الأول، بل يكون مشروطا بشيء آخر من وقت أو غيره، فلا بدَّ أن يخلق ذلك الشيء أولا ليخلق ذلك المخلوقات ثانيا، فما فرضناه مخلوقا أول لا يكون مخلوقا أول هذا خلف.

الوجه (الثاني): (إنَّ) المؤثر لوكان قادرا وجب أن لا يثبت مقدوره لأنَّ (مقدور القادر) لا بدَّ وأن يتميز عن غيره، لأنَّ امتداد القادر عليه (نسبة) بينه وبين القادر، (فيتوقف على تميُّز المقدور في نفسه) عن غيره، لأنَّ المنسوب إليه ما لم يتميَّز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، وتميُّز المقدور (متوقف على ثبوته) لأنَّ كل متميز ثابت، فإذن تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في نفسه، فلو كان ثبوت المقدور لأجل القدرة (يلزم الدور).

(ونوقض) هذا الدليل أولا (بالإيجاب) أي لو صح ما ذكرتم يلزم أن لا يكون المؤثر موجبا أيضا، لأنَّ إيجاب الفعل منه متوقف على تميُّز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته، فلو كان ثبوت الفعل لأجل إيجابه يلزم الدور، وحينئذ يلزم أن لا يؤثِّر شيء في شيء أصلا.

---

[194] د: الممكنة.

[195] د: الممكنة.

[196] د: الشرائط.

[197] ف وم كتب على لقائل (ص) بخط أحمر، والقصد به المصنف.

[198] م: يكون.

(ثم أجيب) ثانيا عنه: (بأنَّ التميز في علم القادر لا في الخارج) أي سلّمنا عدم تمشي الدليل في الإيجاب لكن لا نسلم الكبرى، وهي أنَّ تميز[199] المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج، بل يتوقف على ثبوته في علم القادر فلا[200] يلزم الدور.

الوجه (الثالث): هو (أنَّ مقدور) القادر (لا يخلو عن وجود أو عدم، والحاصل) له الوجود حال حصول الوجود (واجب، والمقابل له) أي الحاصل له العدم حال حصول العدم له (ممتنع)، والوجوب والامتناع ينافيان[201] القدرة، فانتفت (مكنة[202]) القادر في الحالين.

(وأجيب: بأنَّ المكنة[203]) والاقتدار على المعدوم في الحال ليس بالنسبة إلى وجوده في الحال حتى يمتنع، بل المكنة[204] (حاصلة) في الحال من ايجاده[205] في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا.

وبأنَّ المكنة[206] قدرة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم، فإنَّ المقدور وهو ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم ممكن، والمكنة[207] حاصلة بالنسبة إلى الممكن وهو ممنوع، ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع، وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكُّن من الواجب والممتنع، فإنَّ القادر متمكِّن من إيجاد ذات المقدور لا من إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم.

قيل على الأول: أنَّ المكنة[208] الحاصلة (في الحال من الإيجاد في الاستقبال) محالٌ، لأنَّ الحصول فيه محال لأنَّ شرطه حصول الاستقبال في الحال، وحصول الاستقبال فيه محال، فالحصول في الاستقبال محال لأنَّ امتناع الشرط مستلزِم لامتناع المشروط، فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة[209] في الحال من الإيجاد فيه.

[199] د: أن يتميَّز.
[200] د م: وحينئذ.
[201] م: تنافيان.
[202] د: ممكنة.
[203] د: الممكنة.
[204] د: الممكنة.
[205] د: اتحاده.
[206] د: الممكنة.
[207] د: الممكنة.
[208] د: الممكنة.
[209] د: الممكنة.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنَّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة[210] فيه من الإيجاد في الاستقبال، واجتماعهما في الحال أي المكنة[211] من[212] الفعل فيه مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن[213]، فإنَّ حصول المكنة[214] في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال لم يكن ممتنع الاجتماع، ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع، والمعترِض جمع بين الحصولين، حصول المكنة[215] وحصول الفعل في الحال فلزم المحال.

الوجه[216] (الرابع: أنَّه لو كان المؤثِّر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين، لأنَّ القادر يجب أن يكون متمكِّنا من الفعل والترك واللازم باطل، لأنَّ (الترك) غير مقدور لأنَّه (نفيٌ محضٌ وعدم مستمر)، لأنَّ معنى قولنا ما أوجده أبقى[217] على العدم الأصلي، وإذا كان العدم الحالي عين ما كان من العدم الأصلي لم يكن مقدورا، لأنَّ تحصيل الحاصل محال، وإذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا.

وأجيب: بأنَّ القادر هو الذي يصحُّ منه أن يفعل ويصح أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك الذي هو أمر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم.

وقيل: الوجه الأوجه أن يقال لابدَّ أن[218] يكون لذات الواجب تعالى معلول يتقدم[219] وجوده على وجود الزمان بالذات، لما عرفت أنَّ الزمان مقدار للحركة المتأخرة في الوجود عن الجسم، فإما أن يكون ذاته تعالى كافية في حصول إرادته لإيجاد ذلك المعلول المتقدم أو لا[220] يكون كافية بل يكون مشروطا بشيء، فإن كانت كافية كان إرادته لازمة لذاته واجبة الحصول، فيكون حصول ذلك المعلول أيضا بطريق الوجوب لا بطريق الاختيار الذي يقتضي تساوي نسبته إلى ترك معلوله وفعله، فإن لم تكن[221] كافية بل كان حصولها[222] مشروطا بشرط، فلا يجوز أن يكون بين وجود الواجب ووجود ذلك الشرط ووجود ذلك المعلول تعاقب وتسابق، أي لا يجوز أن يكون واحد منها غير موجود حال

---

210 د: الممكنة.
211 د: الممكنة.
212 د: في.
213 م + ممكن في الحال.
214 د: الممكنة.
215 د: الممكنة.
216 د: والوجه.
217 د: بقى.
218 د: وأن.
219 د: بتقدم.
220 د: ولا.
221 د م: يكن.
222 م: حصوله.

وجود الآخر، لانَّهما لا يتصوران إلا في الزمانيات، فحينئذ يكون وجود ذلك الشرط واجبا بوجود الواجب، فيكون وجود ذلك المعلول أيضا ضروري التحقق[223]، فلا يكون وجوده وعدمه بالنسبة إلى الواجب على السوية، فيكون الواجب بالذات موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار.

[فرع في كونه تعالى قادرا]

قوله (فرع) هذا فرع على كونه تعالى قادرا، فنقول: (الله تعالى قادر على جميع الممكنات، إذ الموجب للقدرة) هو (ذاته تعالى، ونسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السواء)، إذ لو[224] لم تكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض، فيحتاج ذاته في ذلك إلى مخصص وأنَّه محال، (والمصحح للمقدورية هو الإمكان) إذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية، والإمكان (مشترك بين جميع الممكنات) فيكون الله تعالى قادرا على جميعها وهو المطلوب. وفيه نظر، لأنَّا لا نسلم أنَّ نسبة ذاته إلى جميع الممكنات على السواء، لم لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى تعلُّقَ قدرته ببعض الممكنات دون بعض، وامتناع الوجود المخصص ممنوع؟[225]

والحق أن يقال: انتهاء كل الممكنات الموجودة إليه، دليل على أنَّه قادر على الكل، (وقالت الفلاسفة: إنَّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا الواحد)، فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات (وقد سبق القول عليه) في بحث العلل والمعلولات.

(وقال المنجمون: مدبر هذا العالم) الذي تحت فلك القمر والمؤثِّر في الحوادث (هو الأفلاك والكواكب) وأوضاعها، (لما نشاهد من أنَّ تغيرات الأحوال مرتبطة بتغير أحوال الكواكب)؛ كحال الليل والنهار والفصول وغيرها.

(وأجيب: بأنَّ) ما ذكرتم من ترتب تغيرات الأحوال على تغيرات أحوال الكواكب هو (الدوران)، والدوران (لا) يفيد (القطع بعلية) المدار للدائر، (لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين)[226]، فإنَّ[227] أحدهما مرتب على الآخر مع أنَّه ليس أحدهما علة للآخر، ولتخلفها عنه أيضا في (جزء العلة[228] وشرط العلة ولازم العلة)، فإن المعلول قد يترتب على جزء العلية وشرطها ولازمها وجودا وعدماً، مع أنَّا نقطع بأنَّ جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول. وفيه نظر، لأنَّ من شرط دلالة الدوران على العلية أن لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف، بل لا بدَّ أن يكون لمدار صلوح العلية للدائر وأن لا يوجد صورة التخلف، وما ذكرتم من صور النقوض فإنَّ جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها، والثلاثة الأخيرة مما يقطع فيها بالتخلف أيضا.

---

[223] د: التحقيق.

[224] د – لو.

[225] د: محال.

[226] المضافين في المتن

[227] د: وإنَّ.

[228] د: العلية.

(وقالت الثنوية[229]: إنَّه تعالى لا يقدر على الشرِّ)؛ إذ لو كان موجدا للشرَّ (لكان شريرا)، وهو باطل، وإلا يلزم أن يكون الفاعل الواحد خيِّرا أو شريرا معا، وأنَّه محال.

وأجيب عنه: بأنَّا نلتزم كونه تعالى شريرا بمعنى موجدِهِ لكن لا يقال أنَّه[230] تعالى شرير بناء على أنَّ أسماءه تعالى تتوقف[231] على الإذن الشرعي، ولم يجئ في الشرع إذنٌ لأنْ[232] يطلق عليه تعالى اسم الشرير، وهو معنى قوله والتزم.

(وقال النظّام[233]: إنَّه لا يقدر على القبيح لأنَّه يدل على الجهل والحاجة)، لأنَّه لو صدر القبح عنه فإنَّه لم يعلم قبح ذلك العقل يلزم الجهل، وإن علم فيحتاج إليه، إذ الأقدم على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم، لكنَّه تعالى منزَّه عن الجهل والحاجة، فامتنع صدور القبح عنه فلا يكون مقدورا له، لأنَّ من شرط المقدورية صحة وجوده منه.

(وجوابه: إنَّه لا قبح بالنسبة إليه[234])، فإنَّه تعالى مالك يفعل ما يشاء، (وإن سُلِّم) أن القبيح لا يصدر عنه لكن (المانع) من الصدور (حاصل) له على معنى أنَّه لا يكون له داعية إلى فعل القبيح لما ذكرتم، (لا أنَّ القدرة[235] زائلة) على معنى أنَّه لو حصل له داعية إلى الفعل بدل الداعي إلى الترك لا يتمكن من الفعل.

(وقال البلخي[236]: إنَّه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد، لأنَّ فعل العبد إما طاعة، أو سفه) أي معصية، (أو عبث) أي لا غاية له كاللعب باللحية، وكل ذلك على الله تعالى محال.

---

[229] الثنوية هي الاعتقاد بأنَّ مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة، وأنَّهما أصل العلوم، فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور، وما يحصل من الشر فمضاف إلى الظلمة. انظر: محمد أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)، **التوحيد**، تحقيق الدكتور بكر طوبال أوغلي، والدكتور محمد آرتوشي، دار صادر-بيروت ومكتبة إرشاد-إسطنبول، **الطبعة الجديدة**، 99؛ سيف الدين الآمدي (المتوفى: 631هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1971، 206.

[230] د: الله.

[231] د: يتوقف.

[232] د: لا؛ وفي ف كتب لا لكن عليها خط الإلغاء.

[233] هو ابو إسحاق إبراهيم بن سيار النظَّام (ت. 221هـ – 836 م) أحد أئمة أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة، وينسب إليه النَظّامية. انظر: الخطيب البغدادي، 623/6؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 73/5؛ المرتضى، 49-54.

[234] د: إلى الله تعالى.

[235] في المتن لأنَّ، في أحد نسخ المتن لا أنَّ.

[236] هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي (ت.319هـ/ 931م) معتزلي من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام وهو رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية. انظر: الخطيب البغدادي 25/11؛ ابن خلكان الإربلي (المتوفى: 681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المحقق: إحسان عباس، 7 أجزاء، دار صادر – بيروت، 1900، 45/3؛ المرتضى، 88.

(وأجيب: بأنَّ هذه الأمور) المذكورة (اعتبارات عارضة لنفس الفعل) من حيث هو صادر عن العبد، و(بالنسبة إلى العبد) وذات الفعل في نفسه حركة أو سكون، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل.

(وقال أبو علي الجبائي[237] وابنه) أبو هاشم:[238] (إنَّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد)، لأنَّ المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر داعي القادر عليه، وأن يبقى على العدم عند توفر صوارفه،[239] فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو أراده الله تعالى وكرهه[240] العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي، ولا وقوعه لتحقق الصارف، وهو محال.

(وأجيب) عنه:[241] بأنَّا لا نسلم أنَّه لو أراد الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي[242]، ولا وقوعه لتحقق الصارف، وإنَّما يلزم (أن لا يقع مكروه العبد إذا لم يتعلق به إرادة أخرى) غير إرادة العبد مستقلة بإيجاده وهو إرادة الله تعالى، لم قلتم بأنَّه ليس كذلك والتحقيق أنَّه يمكن أن يكون المقدور مشتركا إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلى أحدهما، أما بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة، والمقدور الغير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد منهما على سبيل البدل، وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر.

[البحث الثاني في أنَّه تعالى عالم]

قوله (الثاني) المبحث الثاني (في أنَّه تعالى عالم ويدل عليه وجوه) أربعة:

(الأول: إنَّه تعالى) فاعل (مختار) لما مرَّ والفاعل المختار هو الذي يقصد إيجاد ما يوجده، فلو لم يكن مقدوره معلوما له (امتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم)، وإذا كان مقدور الله تعالى معلوما له، يكون الله تعالى عالما به، فيكون عالما وهو المطلوب.

الوجه (الثاني): إنَّه تعالى حكيم مبدع، ونعني بالحكيم من يكون أفعاله متقنة ذات ترتيب عجيب وإحكام، (لأنَّ من تأمَّل أحوال المخلوقات وتفكر في تشرح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك والكواكب وحركاتها، علم بالضرورة حكمة مبدعها)، وكل مبدعٍ حكيمٍ عليمٌ، لأنَّا نجزم ضرورة أنَّ جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم له به.

---

[237] محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي البصري (ت. 303هـ/ 916م) شيخ المعتزلة، كان رأسا في الفلسفة والكلام، له في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، سكن بغداد إلى حين وفاته. انظر: الخطيب البغدادي، 11/ 56؛ ابن خلكان 267/4؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 70/7؛ المرتضى، 80.

[238] سبق ترجمته.

[239] د م: صارفه.

[240] د: كراهة.

[241] د – عنه.

[242] م: الدواعي.

قوله (وما يرى[243] من العجائب) إلى آخره، إشارةٌ إلى جواب سؤال مقدر، وتقدير السؤال أن يقال: لو دلَّ كون الفعل متقنا على علم فاعله؛ لو وجب أن يكون النحلة عالمة بأفعالها، لأنَّ فعل النحلة متقنة محكمة غاية الإحكام، وهو بناء البيوت المسدّسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها إلا المهندسون، مع أنَّا نقطع بأنَّه لا علم بشيء منها.

والجواب عنه: بأنَّ ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فهو من إقدار الله تعالى، وإلهامه لتلك الحيوانات، بأن يخلق العلم بتلك الأفعال فيها، ويؤيده ما ورد في الكتاب الإلهي حيث قال: وأوحى ربك إلى النحل الآية.

الوجه (الثالث: إنَّه[244] تعالى عالم لأنَّ ذاته تعالى هوية مجردة) عن الماديات وما يتعلق بها (حاضرة لذاته، فيكون الله تعالى عالما بذاته)، لأنَّ العلم عبارة عن حصول ماهية مجردة وهويته المجردة مبدأ لجميع الموجودات لما مر من أنَّه تعالى قادر على جميع المقدورات، وواحد فيكون الله تعالى عالما بمبدأ جميع الموجودات، والعالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ، لأنَّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، لأنَّه من تتمة العلم بذاته، وإذا علم كونه مبدأ لغيره علم الغير، لأنَّ العلم بكونه مبدأً للغير يتضمن العلم بالغير، وإذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده، إما طولا؛ كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه، أو عرضا؛ كسلسلة الحوادث فإنَّها لا تنتهي إليه في الطول، إذ قبل كل حادثٍ حادثٌ لا إلى أول بل في العرض، فإنَّ كل واحد من الحوادث لإمكانه مستند إليه بالوسائط وهو المطلوب. وفيه نظر، لأنَّ العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهيَّة مجردة، بل عن حضور تلك في العاقل، وحينئذ يستحيل أن يعلم ذاته لاستحالة حضور الشيء في نفسه سلَّمنا، لكن لا نسلم أنَّ العالم بالمبدأ عالم بذوي المبادئ، وما ذكرتموه لبيانه وهو أنَّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره ممنوع، فإن كونه مبدأ لغيره صفة إضافية، والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفة الاضافية.

ولإن سُلِّم أنَّه عالم بما هو مبدأ له بلا وسط، ولكن لا نسلم أنَّه عالم بجميع الموجودات، فإنَّ العلم بما هو له مبدأ بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده.

واعلم أنَّ استدلال القوم على هذا المطلوب هو: أنَّ الله تعالى عالم بذاته، وذاته علة لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالما بجميع الأشياء فورد عليه أنَّه إن أريد أنَّ العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول، فهو ممنوع، فلا دلالة عليه وإن أريد أنَّ العلم بالعلة من حيث أنَّه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل، لأنَّ العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول، فامتنع أن يكون موجبا له وعلة، ففسَّر بعضهم العلم بالعلة بالعلم التام، وغيَّر عبارة الايجاب إلى الاقتضاء وأراد به الاستلزام تفاديا من ورود الاشكال، لكن لو

[243] د: ترى.

[244] د: الله.

لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من إيراد المنع في غيره، مع أنَّ تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد، فلا يتم كلامهم فيها أصلا.

والصواب أنَّ كلامهم هو أنَّ العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول، والعلم بهذه المقدمة ضروري ولا يشكُّ عاقل في أنَّ من علم جميع علل وجود الشيء علم وجوده، ومن علم جميع علل عدم الشيء علم عدمه، ولما كان ذاته علة تامة للمعول الأول لزم من العلم بها العلم به، ثم أنَّه مع الله تعالى علة تامة لغيره، فيلزم علمه تعالى به[245] أيضا، وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا.

الوجه (الرابع) هو: (أنَّه تعالى) عالم بذاته وبغيره من المجردات، لأنَّه تعالى (مجرد) عن الماديات وما يتعلق بها، و(كل مجرد يجب أن يعقل ذاته وسائر المجردات، لأنَّ) كل مجرد (يصح أن يعقل) وحده، (وكل ما يصح أن يعقل وحده يمكن أن يعقل مع غيره)، فكل[246] مجرد يمكن أن يعقل مع غيره، (فيكون حقيقة[247]) المجرد (مقارنة لذلك الغير، إذ التعقل يستدعي حضور ماهية) المعقول (في العاقل)، وإذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل، ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك، (وصحة) هذه (المقارنة) أعني مقارنة المجرد لمعقول غيره (غير مشروطة) بكون حقيقة المجرد في العقل، بل قد يقارنه في الخارج أيضا، لأنَّ صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل، يلزم اشتراط الشيء بنفسه، لأنَّ (كونها في العقل) عبارة عن (مقارنتها للعقل، والشيء لا يكون شرط نفسه)، وإذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز أن يكون في الخارج هذه المقارنة (فيصح) على ذلك المعقول (أن يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات[248] المعقولة، ولا معنى للتعقل إلا) اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج، فيصح أن يعقل غيره من الماهيات المعقولة، (فكل مَن يعقل غيره أمكنه أن يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير، وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته)، لاندراج تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير، وكل مجرد يصح أن يعقل ذاته وغيره، (وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله) له بالفعل، (إذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى، فإنَّه واجب الوجود من جميع جهاته)، فلا يكون له جهة بالقوة.

فإذن ثبت أنَّ كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب، (وفيه نظر)، لأنَّا لا نسلم أنَّ كل مجرد يصح أن يعقل وحده، بل إنَّما يكون بعض المجردات منزَّها من أن يعقل سلمناه، لكن لم قلتم أنَّ كل ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره، فلعلَّ من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقله.

---

[245] د — به.

[246] م: وكل.

[247] د: حقيقته.

[248] د: بالماهية.

ولإن سلمناه لكن لا نسلم أنَّ كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون معقولا مع سائر ما عداه، حتى يفرع عليه أنَّ كل مجرد يصح أن يعقل كل الأشياء سلمناه، ولكن لا نسلم أنَّ صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل.

قوله لأنَّ كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل، فلو كانت مشروطة به[249] يلزم اشتراط الشيء بنفسه.

قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأنَّ مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل غير[250] مقارنته للعقل، والأول[251] مشروطة بالثانية، ولا[252] يلزم اشتراط الشي بنفسه. سلمناه، ولكن لا نسلم أنَّ كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له، ولا نسلم أنَّ القوة من لوحق المادة لا بدَّ له من دليل، وهذان (الوجهان الأخيران) يعني الثالث والرابع (معتمدا[253] الحكماء) في هذا المطلوب، (وفيهما نظر) كما عرفت.

قوله (احتج المخالف) أي احتج النافي بكونه تعالى عالما، (بوجوه) ثلاثة:

الأول: (إنَّه) تعالى لا يعقل شيئا لأنَّه (لو عقل شيئا لعقل ذاته، لأنَّ ذاته يعقل[254] أنَّه عقل ذلك الشيء) لما ذكرتم، وفي ضمن ذلك يكون عاقلا لذاته أيضا لما ذكرتم، لكن تعقل ذاته لذاته (محال)، لأنَّ التعقل إن كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول، فيستحيل أن يعقل الشيء ذاته (لاستحالة حصول النسبة بين الشي ونفسه)، لأنَّ النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب إليه، وإن كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة (حصول الشيء في نفسه).

(ونوقض) أولاً هذا الوجه؛ (بتصور الانسان نفسه)، أي لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الإنسان نفسه لكنَّه غير مستحيل، فبطل ما ذكرتم، فإنَّا نعلم علما أوليا أنَّ المدرِك والمدرَك فيما ذكرنا شيء واحد بالذات لا تَغاير بينهما، إلا يكون أحدهما مدرِكا والآخر مدرَكا، وهذا التغيُّر أمر اعتباري فمجرد النسبة لا يتوقف على تغاير المنتسبين قبل عروضها لهما، بل مما قبل لحوقها إياهما يصيران متغايرين نوعا من التغاير، إما لمجرد الاعتبار أو بحسب الذات كما بين المعلول والعلة.

(ثم أجيب عن هذا) الوجه: (بأنَّ علمه تعالى بنفسه صفة قائمة) بذاته (متعلقة بذاته[255] تعلقا خاصا)، وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء نفسه، لكنَّه غير مستحيل. وفيه نظر، لأنَّ العلم سواء كانت صفة قائمة بذاته

---

[249] م – به.

[250] د: غيره.

[251] د م: الأولى.

[252] د: فلا.

[253] د: معتمد.

[254] د: تعقل.

[255] د – بذاته.

أو لم يكن يقتضي تغاير الشيء بنفسه، لأنَّه نسبة ولا شكّ أنَّها تقتضي منتسبين متغايرين، والحق أنَّ علمه بذاته هو عين ذاته، والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة إلى علمه بذاته، والتغاير بالاعتبار.

وأما علم الله تعالى لغيره يجب أن يكون نفس غيره، فإنَّه قد ثبت أنَّ المبدأ الأول عالم بذاته، وثبت أنَّ ذاته علة لمعلوله، وثبت أنَّ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، فيلزم من هذا المقدمات أنَّ حصول المعلول نفس تعقله، فإنَّه لما كان العلتان متحدتين[256] يلزم أن يكون المعلولان متحدين لا محالة، وكما أنَّ تغاير العلتين ليس إلا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين.

وأما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل: أحدهما: علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها، والآخر: علمها بما عدا معلولاتها؛ كعلمها بالله تعالى، وكعلمها بالمعدومات، فإنَّ هذا العلوم[257] يكون بحصول[258] صور فيها على طريق الإشراق من المبدأ الأول.

فالحاصل أنَّ علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى، ومُثُلُ المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت أيضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة أنَّ الحاضر عند الحاضر حاضر، فيكون الله تعالى عالما بجميع الأشياء من غير تكثر في ذاته.

ونقول أيضا: علم الله بالأشياء هو تميُّز الأشياء عند الله تعالى، وتميَّز الأشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه، وإذا نسب التميُّز إلى المعلول فهو نفس المعلول، فليس في الخارج إلا ذات الله تعالى وذات الأشياء، فالعلم إما أن يقال نفس الله تعالى بمعنى تميّز الأشياء عنده أو نفس الأشياء بمعنى تميز الأشياء وهذا الكلام لطيف دقيق جدا.

الوجه (الثاني): (إنَّه) تعالى لو كان عالما (فعلمه[259] لا يكون عين ذاته لما سنذكره) في الفرع الثاني، (وهو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته، فيكون[260] ذاته تعالى فاعلا وقابلا) لشيء واحد، وهو محال. (وقد سبق الجواب عنه) في بحث العلل والمعلولات.

الوجه (الثالث): إنَّه تعالى ليس بعالم لأنَّ العلم إما أن يكون صفة كمال أو لم يكن، (فإن كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره) أعني بصفة الكمال، فإنَّه[261] محال، (وإن لم يكن) صفة كمال، بل صفة نقصان (وجب تنزيهه عنه تعالى اجماعا) على أنَّه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة النقيصة.

---

[256] د: متحدين.

[257] د: المعلوم.

[258] د: لحصول.

[259] د: وعلمه.

[260] د: ويكون.

[261] م: وإنَّه.

(وأجيب): بأنَّه صفة كمال ولا يلزم من كون الموصوف به ناقصا لذاته، (لأنَّ كمال هذه الصفة) إنَّما هو (لكونها صفة لذاته)، لا أنَّ[262] ذاته يكمل[263] باتصافه بهذه الصفة.

[فرعان على القول بكونه تعالى عالما]

قوله (فرعان) هذان فرعان على القول بكونه تعالى عالما.

[الفرع الأول في أنَّه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي]

الفرع (الأول: إنَّه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي)، أي أنَّه تعالى عالم بالكليات على الوجه الكلي، وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي، (لأنَّ الموجب لعالميته ذاته، ونسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السواء)، إذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات دون بعض، فيحتاج[264] ذاته في ذلك إلى مخصص، وأنَّه محال.

وإذا كان نسبيته إلى جميع المعلومات على السواء (فكما أوجب) ذاته (كونه تعالى عالما ببعض المعلومات) كما مرَّ، (أوجب) في البعض الباقي من المعلومات (كونه عالما به[265]) وإلا لم يكن نسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السواء، وفيه نظر عرفته في بحث كونه تعالى قادرا على كل المقدورات.

(وقيل): الله تعالى (يعلم الجزئيات على الوجه الكلي) مثل؛ أن يعقل أنَّ خسوفا[266] جزئيا يعرض لقمر عند كونه في أول الحمل، ثم ربَّما وقع هذا الخسوف[267] ولم يكن عند العاقل له إحاطة بأنَّه وقع أو لا، وكان تعقله ذلك ثابتا قبل الخسوف[268] ومعه وبعده.

وهذا القول للفلاسفة، وعللوا ذلك: (بأنَّه تعالى لو علم) الجزئيات على الوجه (الجزئي) المتغيِّر الزماني كما لو علم وجود زيد الآن في الدار، (فعند تغيُّر المعلوم) بأن يخرج منها إن بقي علمه بوجود زيد في الدار (يلزم الجهل)، وإن لم يبق ذلك العلم[269] بل انتفى وحصل العلم بخروجه منها يلزم (التغيُّر في صفاته)، وكلاهما محالان على الله[270] تعالى.

---

262 د: لا لأنَّ.

263 د: يستكمل.

264 د: ويحتاج.

265 د — به.

266 د: كسوفا.

267 د: الكسوف.

268 د: الكسوف.

269 د — علم.

270 د: عليه.

قيل[271]: في الفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي وبين إدراكها على وجه جزئي: أنَّ للجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبائع ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات، فتعلقها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي، وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي، وأحكامها بالحيثية للأول لا تتغيّر[272] بخلافها بالحيثية التامة.

ولقائل أن يقول: الجزئيات من حيث أنَّها مخصصة[273] معلولات الواجب، وقد تقرر عندهم أنَّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية، فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى، وأنَّه محال.

والحق أنَّ تعقّل الجزئيات من حيث أنَّها متعلقة بزمان تعقلٌ[274] بوجه جزءي متغير، ومن حيث أنَّها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغيَّر، وقد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان، فالوجوب عن أسبابها فإنَّ من عقل الجزئيات من حيث هي تجب[275] بأسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغيَّر العلم بها العلم بتغيُّرها في أوحالها قطعا، لأنَّ هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة أنَّ وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمان ولا تعلق[276] له بالزمان أصلا.

وتوضح ذلك أنَّ الممكن تساوي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، وإذا وجد أسباب وجوده وجب وجوده، وإذا وجد أسباب عدمه امتنع وجوده، وكل عاقل ما لم يعقل أسباب وجوده أو أسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه، وإذا عرف أسباب وجوده عرف أنَّه يجب أن يوجد، وإذا عُرِف أسباب عدمه عرف أنَّه يمتنع ولا يكون عنده إمكان الوجود أو إمكان العدم، وإذا عرف أكثر أسباب وجوده ظنّ وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الأسباب.

مثاله؛ إن وجد أنَّ الكنز لزيد يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فإذا عرفنا أنَّ زيدا سيمشي إلى زاوية وعرفنا أنَّ ما على رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد، لم يعرض لنا شك في أنَّه يجد الكنز، فقد[277] علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الأسباب، وهكذا حال المنجم بحكم حوادث حين يعرف أسبابها، ولما لم يعرف جميع أسبابها، بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الأحكام. والله تعالى لما كان محيطا بجميع أسباب كل ممكن فلا بدَّ أن يكون محيطا بجميع[278] الممكنات، وبامتناع وجودها حين علم أسباب عدمها، فلا إمكان في علم الله تعالى لأنَّه تعالى منزَّه عن التردد والشك، فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أنَّ بعضها واقع الآن وبعضها

---

271 في هامش م: القائل حاجي باشا.

272 د: يتغير.

273 د + بمخصصات.

274 د: يتعقل.

275 د: يجب.

276 د: يتعلق.

277 د: وقد.

278 د: لجميع.

في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل، فإنَّ العلم بالجزئيات من هذه الحقيقة يتغير حسب تغيِّر الماضي والمستقبل والحال، بل علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا[279] أبدا الدهر.

والعلم بالشخص الزماني[280] المتغير من حيث هو متغير ثلاثة أقسام: أحدها: العلم بأنَّه سيوجد؛ وثانيها: العلم بأنَّه ليُوجد؛ وثالثها: بأنَّه قد وجد. وهذه العلوم الثلاثة يمتنع اجتماعها لزوال كل منها بحدوث الآخر، فإنَّه إذا حدث العلم بأنَّ الجزئي لحدث[281] زال العلم بأنَّه سيحدث، وإذا حدث العلم بأنَّ الجزئي قد حدث زال العلم بأنَّه ليحدث، وإذا كانت هذه العلوم حادثة متضادة امتنع اتصافه تعالى بشيء منها، لاستحالة كونه محل الحوادث، بل لا شيء من العقول المخلوقة كاملة الذوات بموصوف بشيء من هذه العلوم، لأنَّ كل واحد من العقول كل ما يمكن حصوله له يكون حاصلا له بالفعل أزلا وأبدا. ومثاله: إنَّ المنجم إذا علم أنَّ القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك أيضا في كل يوم كذا، يعلم أنَّه يحصل منهما مقارنة حين وصولها إلى نقطة الحمل في وقت معين، وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها، وأما إذا علم أنَّ اليوم يحصل المقارنة، فإذا مضى اليوم فإن علم بذلك كان جهلا وإلا يلزم التغير.

والحاصل: أنَّ الموجودات من الأول إلى الأبد معلومة الله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون، بل حاضرة عنده في أوقاتها أزلا وأبدا؛ وأما كان وكائن ويكون، فهي بالنسبة إلى علوم الممكنات، هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا يلتفت على ما يتبادر إلى بعض الأوهام من إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، لأنَّ ذلك إنَّما هو بالقياس إلينا لا بالنسبة إلى الواجب عزَّ اسمه.

وأجاب المصنف عن قول الفلاسفة بجواب تقريره أن يقال: أردتم ببقاء العلم عند تغيِّر المعلوم بقاء الصفة، فيختار أنَّ الصفة قائمة باقية، قولكم يلزم الجهل ممنوع، وإنَّما يلزم أن لو بقى تعلُّقها وإضافتها بذلك المعلوم الأول، وإن أردتم به بقاء الإضافة بالمعلوم الأول والتعلق به، فيختار أنَّه لم يبق قولكم يلزم التغيِّر في صفاته. قلنا: لا نسلم وإنَّما يلزم أن لو يكن صفة باقية. ولقائل أن يقول: العلم من الصفات الحقيقة ذات الإضافة التي تتغيَّر بتغيِّر الإضافة، كما عرفت في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب الثاني.

(وقيل: أنَّه تعالى لا يعلم) ما لا يتناهي لوجهين:

الأول: (إنَّ ما لا يتناهي ليس بمتميز عن غيره)، لأنَّ كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه، لأنَّ غيره لو كان داخلا فيه لا يكون متميزا عنه، وإذا كان غيرها لا يتناهي خارجا عنه فلا يكون غير متناه، (والمعلوم) له (متميز) عن غيره فما لا يتناهي ليس بمعلوم له، وهو المطلوب.

---

[279] د: ثانيا.

[280] د: زمان.

[281] م: قد حدث.

الثاني: (إنَّ ما لا يتناهي) لو كان معلوما والعلم بما لا يتناهي (يستلزم علوما لا نهاية لها[282])، لأنَّ العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم آخر، وكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وأنَّه محال.

(قلنا) في الجواب عن الأول: إن (المعلوم كل واحد من الأمور الغير المتناهية)، وكل واحد منهما متميز ومعلوم، وتوجيهه أن يقال: إن أردتم بقولكم ما لا يتنا هي غير متميز، إنَّ كلَّ واحد من آحاده غير متميز فممنوع، وإن أردتم أنَّ ما لا يتناهي من حيث هو ما لا يتناهي غير متميز فمسلم، ولكن[283] لا يلزم منه إلا أنَّ ما لا يتناهي من حيث كونه ما لا يتناهي غير معلوم، لأنَّ كل واحد من أفراده الغير المتناهية[284] غير معلوم، فلا ينافي غرضنا.

ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو أن يقال: أنَّ الغير لا يلزم أن يكون خارجا، وإنَّما يلزم أن يكون خارجا لو لم يكن ذلك الغير جزئا فإن الغير يصدق على الجزء أيضا ومع ذلك ليس بخارج. ولإن سلمنا أنَّ الغير يكون خارجا لكن لا يلزم منه تناهي ما لا يتناهي لجواز أن يكون سلسلة ما لا يتناهي متعددة، والخارج من إحدى سلسلة ما لا يتناهي داخل في سلسة ما لا يتناهي الأخرى، فحينئذ يكون إحدى سلسة ما لا يناهي متميزة باعتبار الغير الخارج عنها فلا يناهي ما لا يتناهي.

وعن الثاني: أن (العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق)، أي العلم من حيث أنَّه علم صفة واحدة قائمة بذاته عرض لها تعلقات غير متناهية، أي[285] متعلقاتٌ غير متناهية، وهذا ليس محالا كما بيَّنا في القدرة.

ولقائل أن يقول على الجواب الأول: الدعوى أنَّ الله تعالى عالم بغير المتناهي، فغيره معلوم وكل معلوم متميز، فغير[286] المتناهي متيميز، وتسليم أنَّ كل متميز متناه يلزمه أنَّ غير المتناهي متناه.

فالصواب أن يمنع الكبرى[287] فإنَّ المتناهي وغيره معلومان متميزان، ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي. وأن يقول على الجواب الثاني: أنَّ العلم بكل[288] شيء مغاير للعلم بغيره، فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة.

---

[282] م- لها.

[283] م: وكلن.

[284] د: المتناهي.

[285] د: إلى.

[286] د: بغير.

[287] د: الكبري.

[288] د: بكل.

[الفرع الثاني في أنَّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته غير متحد بذاته]

قوله (الثاني) الفرع الثاني: (إنَّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة)، وعلمه (غير متَّحد بذاته خلافا للمشائين)، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته (وكذا قدرته)، أي أنَّه تعالى قادر بقدرة مغايرة لذاته، وفيه أيضا خلافُ المعتزلة (لنا).

على أنَّ علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان:

(الأول: إنَّ البديهة تفرق[289] بين قولنا ذاته، وبين قولنا) ذاته تعالى (عالم قادر)، فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق. وهذا الفرق ضعيف لأنَّه يوجب[290] تغاير الاعتبار لا تغاير الحقيقة، لأنَّ[291] غاية ما في الباب أنَّ البديهة فارقة بين القولين في العقل، لكن لا يلزم منه أن يكون البديهة فارقة بينهما في الخارج والبحث فيه[292] كما إذا قلنا زيد وزيد لا كاتب، فإنَّ البديهة تفرق بين قولنا زيد وزيد[293] لا كاتب في العقل، بمعنى أنَّ مفهوم زيد منفردا غير زيد لا كاتب مركبا، لكن لا يلزم منه أن يكون اللاَّكاتب أمرا موجودا في الخارج مغايرا لزيد، ومحل النزاع إنَّما هو كون الصفات أمورا موجودة في الخارج مغايرةً للذات.

الوجه الثاني: إنَّ (العلم إما إضافةٌ مخصوصةٌ) بين العالم والمعلوم (وهي التي سماه أبو على الجبائي وأبو هاشم الجبائي عالميةً، وإما صفة تقضي[294] تلك الاضافة، وهي[295] مذهب أكثر[296] الأشاعرة)[297]، (وإما) عبارة عن (صور المعلومات القائمة بأنفسها، وهي المثل الأفلاطونية، أو) عبارة عن صور[298] المعلومات القائمة (بذاته تعالى، كما هو مذهب جمهور الحكماء، وأياً ما كان فالعلم غير ذاته تعالى، وهو ظاهر).

---

[289] د: يفرق.
[290] د: موجب.
[291] د: لأنَّ.
[292] د – فيه.
[293] د – وزيد.
[294] د: يقتضي.
[295] م: وهو.
[296] م – أكثر.
[297] في متن الطوالع: أصحابنا.
[298] د: حصول.

وهذا أيضا ضعيف[299] لأنَّا لا نسلم أنَّه نلزم[300] من كون العلم عبارة عن هذه الأمور أن يكون غير الذات في الخارج، غاية ما في الباب: أنَّه غير ذاته في العقل، وهو لا يستلزم كونه غير ذاته في الخارج. وأما (فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد (سبق ذكره) عند بيان بطلان الاتحاد.

والقائلون بأنَّ الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته (احتجوا بوجوه) أربعة:

(الأول: أنَّه) لا يجوز أن يقوم بذاته صفة إذ (لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة)، لأنَّ صفته تلك حينئذ تكون ممكنة لافتقارها إلى الذات، وواجبة بالذات لامتناع كون صفته معلولة بمنفصل، وإذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في أنَّه قابل لها لاتصافه بها (فيكون قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة، وهو محال)، فعلم بأنَّه لا يجوز قيام صفته بذاته تعالى، وإذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المطلوب، (قلنا): قد (سبق جوابه) في بحث العلل والمعلولات.

الوجه (الثاني): هو أنَّه لا يجوز أن يقوم بذاته تعالى صفة لأنَّه (لو قام بذاته تعالى صفة فإن كان تلك الصفة قديمة لزم كثرة القدماء، والقول بكثرة القدماء كفر بالإجماع، ألا ترى[301] أنَّه تعالى كفر النصارى بتثليثهم) قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ﴾[302]، وتثليثهم (هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة) أقنوم الأب (وهو الوجود)، أقنوم الابن وهو الكلمة أعني (العلم) وأقنوم روح القدس وهو (الحياة) والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث[303]، والأقنوم كلمة سريانية بمعنى الصفة، وقيل: بمعنى الأصل، وإذا كانت المثبِت للقدماء الثلاثة كافرا (فما ظنك بمن أثبت ثمانية) قدماء! وهي: الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والإبصار والسمع والبقاء كما هو مذهب أكثر المتكلمين، (أو تسعة) كما هو مذهب الحنفية القائلين بأنَّ التكوين الصفة زائدة على القدرة. (ولزم التركيب في ذاته؛ لأنَّه) تعالى حينئذ (يشارك الصفة في قدمه، ويتميز عن الصفة بخصوصية[304])، فيلزم التركيب مما به المشاركة وما به الممايزة، وهو محال. (وإن كانت) الصفة (حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى)، وهو محال.

(وأجيب) عنه: بأنَّا نختار (أنَّ) الصفة القائمة بذاته[305] تعالى قديمة، قوله: لزم كثرة القدماء مسلَّم. وقوله والقول بها كفر بالإجماع ممنوع، لأنَّ الكفر إنَّما هو القول بالذوات القديمة[306] لا القول بالصفات القديمة.

---

299 د – ضعيف.

300 د: يلزم.

301 د: يرى.

302 [مائدة، 73/5].

303 د: ثلاثة.

304 م: بخصوصيته.

305 د: لذاته.

306 د: القائمة.

فإن قيل: (القول بالصفات القديمة) أيضا (كفر)، فإنَّه تعالى كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة.

أجيب: بأنَّ (النصارى وإن سمّوا ما أثبتوه) من الأقانيم الثلاثة (صفات إلا أنَّهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة، لأنَّهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة؛ أعني العلم إلى بدن عيسى عليه السلام)، لأنَّ اليعقوبية منهم قالوا إنَّ أقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار إنسانا هو المسيح، وهو أقنوم من أقنومين لاهوتي وهو العلم وناسوتي وهو الجسد، (والمستقل بالانتقال) والنزول (هو الذات) لما عرفت من امتناع انتقال الأعراض فعلم أنَّهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفّرهم الله تعالى.

وأما قولهم: ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع، قولهم: لأنَّ ذاته تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم، وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصيته لكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات، فإنَّ (القدم عدمي)، لأنَّه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير[307]، (فلا يلزم التركيب) في الذات (من الاشتراك في القدم) الذي هو عدمي.

الوجه (الثالث): هو أنَّ (عالمية الله تعالى وقادريته واجبة[308]) لامتناع زوالهما (ولا) يجوز (تعليلهما بالعلم والقدرة)، لأنَّ الواجب لا يكون معلولا، فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة، وهو المطلوب.

(وأجيب: بأنَّ عالميته واجبة بالعلم) والعلمُ أيضا (لاقتضاء[309] الذات له، لا) أنَّ عالميته واجبة (لذاتها حتى يمتنع التعليل، وكذا) الكلام في (القادرية) فإنَّها أيضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات.

الوجه (الرابع: لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في أن يعلم ويقدِر إلى الغير)، لأنَّه يحتاج في أن يعلم إلى العلم وفي أن يقدر إلى القدرة، وهما غير الذات على ذلك التقدير، فيكون الذات[310] تعالى محتاجا إلى الغير.

(وأجيب: بأنَّ ذاته تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للمتعلقات العلمية والإيجادية) بهما، لكون الذات عالما وقادرا، (فإن أردتم بالاحتياج) إلى الغير (هذا المعنى فلا نسلم استحالتَه، وإن أردتم) بالاحتياج غير هذا المعنى (فبيّنوه) أولا حتى نتصوَّر فنتكلم عليه.

---

[307] د: بالغير وبالغير.

[308] في المتن واجبتان.

[309] د: لافتقار.

[310] د: ذاته.

[البحث الرابع في الارادة[311]]

قوله (الرابع في الارادة) البحث الرابع في الارادة: (توافق[312] الجمهور على أنَّه تعالى مريد، وتنازعوا في معنى إرادته[313]؛ فقال الحكماء: إرادته عبارة عن علمه) المحيط بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، (وبأنَّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل)، وبأنَّ صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور عنه، حتى يكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب، (ويُسمُّون) هذا العلم (عنايةً؛ وفسَّر الارادة أبو الحسين البصري[314] بعلمه تعالى، لما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد[315]؛ والنجار[316]) فسر الارادة بأمر عدمي وهو (كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره؛ وفسره الكعبي[317]) الارادة بعلمه تعالى (في أفعال نفسه وبأمره في أفعال غيره)، أي إرادته تعالى لأفعال نفسه عبارة عن علمه بها، وإرادته تعالى لأفعال غيره أمره بها؛ (وقال أصحاب المصنف) أي الأشاعرة (وأبو علي وأبو هاشم، والقاضي عبد الجبار[318]: إنَّ الارادة صفة) حقيقية (زائدة) على ذاته (مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجَّحة لبعض مقدوراته على بعض).

(دليلنا) على هذا المطلوب هو: (أن تخصص بعض المقدورات بالتحصيل) دون بعض، وتخصص[319] (بعضها بالتقديم والتأخير) بأن يقع البعض في زمان سابق على زمان الآخر (لابدَّ) له (من مخصص)، لأنَّ نسبة جميع المقدورات إلى ذاته تعالى متساوية لما مر، ونسبة الأزمنة إلى جميع المقدورات على السوية لتساوي أجزاء الزمان في الماهية، فلو لم يكن مخصص موجب تخصص[320] الإيجاد ببعض الحوادث وبوقت دون آخر يلزم الترجح بلا مرجح، فعُلم بأنَّه لا بدَّ من مخصص وذلك المخصص (ليس هو نفس العلم)، لأنَّ العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه، فيكون (تابعا للمعلوم)، وتابع الشيء استحال أن يكون مستتبعا له.

---

311 لا يوجد المبحث الثالث في كل النسخ، وفي المتن يكون الفصل الأول من ثلاثة مباحث وهي القدرة والحياة والإرادة.

312 د: لواحق.

313 د – إرادته.

314 هو محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري (ت. 436هـ/1044م) المتكلم على مذهب المعتزلة له تصانيف كثيرة منها المعتمد في أصول الفقه، تصفح الأدلة، نقض الشافي في الإمامة. انظر: الخطيب البغدادي، 168/4؛ ابن خلكان، 271/4؛ المرتضى، 118-119.

315 د: الإتّحاد.

316 هو الحسن بن محمد بن عبد الله أبو عبد الله البغدادي النجّار (ت. 230هـ/845م) متكلم معتزلي شيخ النجارية، له عدة كتب كلامية ومناظرات مع العلماء. انظر: البغدادي، 195؛ الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، 18 جزءا، دار الحديث- القاهرة، 2006، 537/8.

317 هو أبو قاسم البلخي، سبق ترجمته.

318 هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل القاضي أبو الحسن الهمداني الأسداباذي (ت.415هـ/1025م) العلامة، المتكلم، شيخ المعتزلة، من كبار فقهاء الشافعية انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 42/13؛ المرتضى، 112.

319 د م: يتخصص.

320 د: مخصص.

وفيه بحث لأنَّه إن أراد بكون العلم تابعا للمعلوم أنَّه لا يحقق إلا بعد المعلوم فهو ممنوع، وإنَّما يكون لو كان علم الله تعالى علما انفعاليا، وهو تصور الشيء بعد وجوده في الخارج وليس كذلك، بل علمه تعالى علم فعليٌ[321] وهو تصور الشيء أولا ثم إيجاده ثانيا

(وليس هو القدرة) أيضا لوجهين: الوجه الأول: إنَّ القدرة من شأنها الإيجاد والتأثير، وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون مقدور[322] ووقت دون آخر، بل (نسبتها إلى جميع المقدورات) والأوقات (على[323] وتيرة واحدة فلا تخصص) أيضا بسبب القدرة، فإذن لا بدَّ من صفة غير العلم والقدرة لأجلها اختص بعض المقدورات بالوجود وبأوقاتها المختصة بها، وتلك الصفة هي الارادة.

والثاني: (إنَّ شأن القدرة التأثير والإيجاد)، وشأن الارادة الترجيح، (والموجود من حيث هو موجودٌ، غير المرجح من حيث هو مرجح، لأنَّ الإيجاد يتوقف على الترجح)، والموقوف غير الموقوف عليه، فإنَّ القدرة غير الارادة وهو المطلوب.

(لا يقال) على هذا الدليل: لم لا يجوز أن يكون المخصص لتخصص الحوادث بأوقاتها المعينة هو كون (إمكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين)، بأن يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الأوقات ويمكن فيها، فلهذا اختص كل حادث بوقت معين. (أو) يكون المخصص كون (وجود) كل حادث (مشروطا باتصال فلكيّ) فما لم يحصل ذلك الحادث، (أو يكون علمه تعالى) في الأزل (بحدوث كل حادث في ذلك الوقت) المختص به يرجح[324] حدوث الحادث في الوقت المعين دون سائر الأوقات، لأنَّ خلاف معلوم الله تعالى محال. (أو) علمه تعالى (بما[325] في حدوث كل حادث في الوقت المختص به من[326] المصلحة يرجحه، لأنَّ خلاف الأصلح محال) بناء على أنَّ رعاية الأصلح واجبة عليه تعالى، فهذه نقوض أربعة.

(لأنَّا نقول) في الجواب عن النقض الأول: إنَّ المخصِّص لا يجوز أن يكون إمكانَ وجود كل حادث في الوقت المعيّن، إذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه، وهو باطل، إذ (الممتنع لا يصير ممكنا)، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يصير واجبا أيضا، وحينئذ يستغني عن المؤثر.

وفيه نظر، لأنَّ هذا الامتناع امتناعٌ بالغير وهو لا ينافي الإمكان، والممتنع إنَّما هو انقلاب الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا انقلاب الامتناع بالغير إلى الوجوب بالغير، وهو ليس بممتنع، بل واقع كما في وجود الحوادث.

---

[321] د – فعلي.
[322] د: آخر.
[323] د: عما.
[324] د: ترجح.
[325] د: لما.
[326] د: في.

وعن الثاني: إنَّ المخصص لا يجوز أن يكون هو الاتصالات والحركات والأوضاع الفلكية، إذ لو كان كذلك (فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضا كالكلام في هذه الحوادث)، بأن يقول لا بدَّ لوقوع هذه الاتصالات من مخصص، وذلك (لأنَّ الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن يتحرك على هذا الوجه) وهو كون الفلك الأعلى منها متحركا من المشرق إلى المغرب والباقية بالعكس، كذلك (أمكن بأن يتحرك على خلاف) هذا الوجه بأن يتحرك الفلك الأعظم من المغرب إلى المشرق والباقية بالعكس مثلا، وكما أمكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه الدائرة، أمكن (أن يتحرك بحيث يكون منطقة البروج دائرة غير هذه) بأن يتحرك مثلا من الجنوب إلى الشمال، وكما أمكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج أمكن أن يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه، بأن يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه، فلا يكون هي علة للتخصيص، لأنَّ المحتاج إلى المخصص لا يكون مخصصا فلا بد أن يستند إلى الله تعالى.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلم أنَّ في شيء أمر صور النقوض تخصيصا بلا مخصص، لم لا يجوز أن يكون تعيُّن الحركة من المشرق إلى المغرب وعكسه، وتعين الجهات في السرعة والبطء وتخصص الجهة والوضع بسبب مادة كل فلك أو صورته، لأنَّ هيوليات الأفلاك وصورها مختلفة، أو بسبب أمور أخرى يعجز عقول البشر عن إدراكها بالتفصيل.

وعن الثالث: إنَّ المخصص لا يجوز أن يكون علمه تعالى في الأزل بحدوث كل حادث في وقته، لأنَّ (العلم بأنَّ الشيء سيوجد) في الوقت الفلاني (إنَّما يتعلق بذلك الشيء إذا كان الشيء بحيث سيوجد) في ذلك الوقت، أي يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت (فهذه الحيثية)، أي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت يكون (سابقة على العلم) بوجود ذلك الشيء[327] في ذلك الوقت، (فلا تكون) هذه الحيثية أي كونه بحيث يختص[328] وجوده بذلك الوقت مستفادة من علمه تعالى، وإلا لكان علمه تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور.

وعن الرابع: إنَّ المخصص إنَّما يجوز أن يكون علمه تعالى لمصلحة[329] حدوث الحادث في الوقت المعين أن لو وجب عليه (رعاية الأصلح)، لكن رعاية للأصلح (غير واجبة على ما سنذكره) في البحث الرابع من الباب الثالث.

(احتج المخالف) للقول بأنَّه تعالى مريد (بأنَّ ارادته تعالى إن تعلقت بشيء لغرض) لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره، (وكان[330] الباري ناقصا لذاته مستكملا لغيره، وهو محال)، وإن تعلقت[331] الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال، ولم يذكر الشق الثاني من الترديد في المتن لعل ذلك سهو من الناسخ[332].

327 د + أو.

328 د – يخص.

329 د: بمصلحة.

330 د: ولو كان كذلك لكان.

331 د: لم يتعلق.

332 د: ذلك من سهو التناسخ.

(وأجيب: بأنَّ تعلق الارادة بالمراد لذاتها) فإنَّ إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها (لا لغيرها).

[فرع في كونه تعالى مريدا]

قوله (فرع) أراد به[333] هذا فرع على كونه تعالى مريدا فنقول: (إرادته تعالى غير محدثة) عند الأشاعرة؛ (وقالت المعتزلة: إرادته قائمة بذاتها وحادثة لا في محل)، إذ لو كانت في محل فإما أن يكون ذلك المحل ذاتَه أو غيرَه، والأول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث، والثاني أيضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره؛ (وقالت الكرامية): إرادته تعالى (صفة حادثة في ذاته[334]) لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم.

(لنا) على كون إرادته غير محدثة (وجهان):

الوجه (الأول: إنَّ) إرادته تعالى ليست بمحدثة لأنَّ (وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة) اتفاقا، (فلو كانت إرادته تعالى محدثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى)، وتنقل الكلام إلى تلك الارادة (ولزم التسلسل).

الوجه (الثاني): إنَّ إرادته تعالى لو كانت حادثة فإن كانت قائمة بنفسها[335] لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل، لأنَّ (قيام الصفة بنفسها غير معقول) لاستحالة وجود عرض لا في محل، (ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تعالى بإرادته تخصصا بلا مخصص، لأنَّ نسبة الارادة إلى جميع الذوات على السواء) حينئذ (وكونها[336] لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مختصا) للإرادة التي هي أمر وجودي، وإن كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل أيضا، لأنَّ (قيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق) في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى.

[الفصل الثاني في سائر الصفات]

قوله (الفصل الثاني في سائر الصفات) أي في بقية الصفات يعني الصفات الثبوتية التي لا يتوقف أفعاله عليها، لأنَّ لفظ السائر يجيء على معنيين: أحدهما الجميع؛ والثاني الباقي، وههنا بمعنى الباقي، لأنَّه قال من قبلُ: الباب الثاني في صفاته وذكر فيه فصلين، الأول في الصفات التي توقف أفعاله عليها، والثاني في سائر الصفات التي لا يتوقف أفعاله عليها، وهو السمع والبصر وغير ذلك، (وفي هذا الفصل مباحث):

---

333 د: إرادته.

334 د – في ذاته.

335 د: بنفسه.

336 د: فكونها.

(البحث الأول في السمع والبصر)

(دلت الحجج السمعية على أنَّه تعالى سميع بصير) أي له هاتان الصفتان لقوله[337] تعالى: ﴿ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[338]، ونحوه من الآيات الدالة عليه، (وليس في العقل ما يصرف) تلك الحجج عن (ظواهرها)، إذ لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه بها بين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج من ظواهرها كما في المشابهات، (فيحب الإقرار بتلك الحجة) حتى يثبت مدلولها، وإذا ثبت مدلولها[339] أعني السمع والبصر، (فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها)، لأنَّ المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته إلى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة، وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات (هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا)، فثبت اتصافه تعالى بهاتين الصفتين وهو المطلوب.

واعلم: أنَّ العقل يحكم باستحالة ادراكه تعالى بآلات جسمانية، فيمتنع أن يكون السمع والبصر في حقه تعالى بآلات جسمانية، فيكون راجعا إلى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب حكماء الإسلام، والكعبي، وأبي الحسين البصري؛ أو إلي صفة أخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الجمهور من أصحابنا؛ ومن المعتزلة والكرامية فأنَّهم قالوا: هما صفتان[340] زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات، واستدلوا عليه بأنَّ الحجج السمعية قد دلت على أنَّه سميع بصير، ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، وليس في العقل ما يصرف الحجج عن ظواهرها.

ولقائل أن يقول: كما أنَّهما ليسا بحقيقتين في العلم بالمسموعات والمبصرات كذلك ليسا بحقيقتين في صفة أخرى لا يكون بآلات جسمانية مخصوصة، وهي الأذن والعين على ما يدل عليه وضع هاتين اللغتين، فإذا تعددت الحقيقة تحمل النص على المجاز الذي يلزم حقيقتهما[341]، وهو العلم بالمسموعات والمبصرات، وأما إثبات صفة زائدة على ذلك فلا قرينة توجب اعتبار ذلك.

(واستدل) على هذا المطلوب بدليل مدخول وتقريره[342] أن يقال: أنَّه تعالى حيٌّ لما مرَّ، والحي (إن لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا) لصحة اتصاف كل حي بهما، فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا، وهو محال، (وهذا الدليل إقناعي لأنَّه متوقف على) ثبوت مقدمتين إحداهما: (إنَّ كل حي يتصف بهما)؛ وثانيتهما: (إنَّ عدم اتصاف الحي بهما نقص؛ وللمخالف أن يمنعهما) بأن يقول لا نسلم أن كل حي يصح أن يتصف بهما، فإنَّ أكثر الهوام

---

337 م: كقوله.

338 [مؤمن، 20/40]

339 د – وإذا ثبت مدلولها.

340 د: قالوا حقيقتان.

341 د: حقيقتها.

342 م: وتقريره.

والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما، ولا نسلم أنَّ عدم اتصاف الحي بها يصح اتصافه به نقص، فإنَّ الإنسان الزاهد الورع[343] يمكن اتصافه من حيث هو إنسان بالفسق والفجور، وليس عدم اتصافه بهما نقصا.

وأيضا إن كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الذوق واللمس أيضا نقصا، ويمكن أن يقال أيضا إنَّ عدم اتصاف الواجب بهما إنما يكون نقصا إن لو كان من شأنه السمع والبصر وهو ممنوع.

قوله (لزم قدم المسموع والمبصَر وهو باطل عندكم) لحدوث ما سوى الله تعالى عندهم.

قوله (وأجيب عنه) تقرير الجواب: (أن السمع والبصر صفتان قديمتان) يستعد المتصف بهما لإدراك المسموعات والمبصرات، وإدراكهما هو تعلقهما[344] بالمسموع والمبصَر عند وجودهما، فلا (يلزم منه قدم المسموع والمبصَر)، وهذا الجواب لا يستقيم على قول من يفسر السمع والبصر بعلم المسموعات والمبصرات، إذ تغيُّر المعلوم يوجب تغير العلم لما عرفت، اللهم إلا أن يقال علمه بالمسموعات والمبصرات على وجه كلي لا على وجه جزئي، لكنَّ ذلك خلاف مذهبهم.

[البحث الثاني في الكلام]

قوله (وثبوت نبوتهم غير متوقف على كونها متكلما)، لأنَّا لما رأينا ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا أنَّ الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده، حصل لنا علم يقيني بأنَّ المدَّعي للنبوة نبي صادق، سواء علمنا أنَّه تعالى متكلم أو لا، وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الأنبياء لعدم افضائه إلى الدور.

قوله و(كلامه) عند الأشاعرة (ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته خلافا للحنابلة والكرامية)، لكون الأصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته لما مر، وليس أيضا بحرف وصوت يقومان (بغيره خلافا للمعتزلة)، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ معنى كونه متكلما أنَّه يوجد الحرف والأصوات في الأجسام وهو باطل، لاستحالة قيام صفة بغيره[345]، ولهم أن يقولوا أن معنى كونه تعالى متكلما عندنا كونه موجدا للحروف والأصوات، وكونه موجدا لهما ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره.

قوله (بل هو المعنى القائم بنفسه، المعبِّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة)، إذ العقل لا يأبى عن[346] ذلك والمراد باختلاف العبارات اختلافها بكونها عربية وسُريانية وعبرانية، وفارسية، وتركية وغيرها.

قوله (المغاير للعلم والارادة) إما أنَّه مغاير لعلمه تعالى، فلأنَّه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنَّه لا يؤمن، فلو كان عين علمه لامتنع ذلك، إما أنَّه مغاير لإرادته فلأنَّه يمتنع إرادته لما يخالف علمه تعالى، لأنَّه لو أراده

---

343 د: والورع.

344 د + لوازمهما.

345 د: قيام صفة الشيء لغيره.

346 في هامش ف عن؛ د م — عن.

وجب وقوعه وإذا وجب وقوعه كان علمه تعالى بأنَّه لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى محال، قوله (والاطناب في ذلك) أي في ماهية كلامه وفي مغايرته للعم والارادة.

[البحث الثالث في البقاء]

قوله (الثالث) المبحث الثالث (في البقاء: ذهب الشيخ) أبو الحسن الأشعري [ت.324هـ/936م] (إلى أنَّه تعالى باق ببقاء قائم به)، أي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى وهو باق بها، (ونفاه القاضي[347] وإمام الحرمين[348] والإمام) الرازي[349]. (واحتجوا[350]) على نفيه بوجهين:

الأول: (إنَّ البقاء لو كان موجودا لكان باقيا) وإلا لامتنع أن يكون موجبا لبقاء الذات، وإذا كان باقيا كان له بقاء آخر ويكون ذلك البقاء أيضا باقيا (ببقاء آخر ولزم التسلسل).

الثاني: (إنَّ كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم به) ولا شكَّ إنَّ البقاء غيره، (لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره، هذا خلف) لما عرفت أنَّ الوجوب[351] بالذات ينافي الوجوب بالغير. وفيه نظر، لأنَّ غاية ما يلزم ذلك أن يكون ذاته مستلزمة لبقائها موجودة له، ولا يلزم من ذلك أن يحتاج في بقائها غيرها، بل البقاء لكونه من صفاته التابعة لها يكون محتاجا إلى الذات، على أنَّه لا معنى للبقاء القائم به إلا كونه تعالى باقيا، فلا توجبه لقولهم كونه باقيا لو كان لبقاء قائم به، إذ تعلل أحدهما بالآخر تعلل الشيء بنفسه.

(واحتج الشيخ) أبو الحسن الأشعري على أنَّ البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي، (بأنَّ الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا)، إذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني مشروط به، وذلك حال الحدوث محال، (ثم يصير باقيا) بعد ذلك، (فهذا التغير والتبديل ليس في ذات الحادث)، إذ الذات ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا، (ولا في عدم البقاء) إذ عدم البقاء يستحيل أن يصير بقاء، بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب.

---

[347] هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني (ت. 402هـ/1013م) المتكلم الأشعري الأصولي المالكي، وكان ثقة عارفًا بعلم الكلام، صنف في الرّدّ عَلَى الرافضة والمعتزلة والخوارج والْجَهْمِيّة. انظر: الخطيب البغدادي، 455/2؛ ابن خلكان، 269/4؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 63/9.

[348] هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي إمام الحرمين (ت. 478هـ/1085م)، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي، من أهل نيسابور، إمام الفقهاء شرقا وغربا، ومقدمهم عجما وعربا. انظر: الخطيب الخطيب البغدادي، 43/6؛ ابن خلكان 327/6؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 17/14.

[349] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري فخر الدين الرازي الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م) العلامة، الشافعي المفسر المتكلم، صاحب التصانيف المشهورة. انظر: ابن خلكان 249/4؛ ابن العماد الحنبلي (المتوفى: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح، حققه: محمود الأرناؤوط، عدد الأجزاء: 11، دار ابن كثير، بيروت، 1986، 40/7.

[350] د: فاحتجوا.

[351] د: الواجب.

(ونوقض) هذا الدليل لأنَّ[352] الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا[353] وهذا التبديل حينئذ ليس في الذات ولا عدم الحدوث بعين ما ذكرتم، فيكون في صفة حادثة هي الحدوث لكنَّ الحدوث ليس أمرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث. ولما أبطل المصنف ما احتج به الشيخ أراد أن يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات، حتى يعلم أنَّ البقاء هل هو صفة وجودية أو لا، وكلامه ظاهر.

[البحث الرابع في صفات أخرى]

قوله (في صفات أخر) يعني غير الثمانية المذكورة، (أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري). قوله (للظواهر الواردة) أي من الآيات الواردة؛ نحو قوله تعالى: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾[354]، وقوله[355] تعالى: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدٖيهِمْۚ﴾[356]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾[357]، وقوله تعالى: ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾[358].

[البحث الخامس في التكوين]

قوله (قلنا الإمكان بالذات)، أي لا نسلم أنَّ القدرة متعلقة بإمكان المقدور ومؤثرة فيه، لأنَّ الامكان للممكن بالذات وما بالذات (لا يكون بالغير)، بل الحق في ذلك أنَّ التكوين هو التعلُّق الحالي إن هو تعلق الارادة وبالمقدور حال الإيجاد[359]، (ولذلك يترتب عليه وجود) المقدور؛ كما يدل عليه فاء التعقيب التي[360] في النص الدالة[361] على الترتيب، وإذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور[362] لا يكون صفة قديمة لله تعالى.

واعلم: أنَّ الحنفية إنَّما أخذوا التكوين من قوله تعالى: ﴿اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ الآية[363]، فجعل قوله[364] كن مقدما على الكون وهو المسمى بالأمر والكلمة، والتكوين والاختراع والإيجاد ألفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان، والمشترك فيه كون الشيء موجودا من العدم ما لم يكن موجودا، وهو أخص تعلقا من القدرة لأنَّها مساوية النسبة إلى جميع المقدورات، وهو خاص بما يدخل منها في الوجود.

---

352 د: بأنَّ.
353 د – ثم صار حادثا.
354 [طه، 5/20]
355 د: في قوله.
356 [الفتح، 10/48]
357 [القصص، 88/28]
358 [الطور، 48/52]
359 د: حال الإتحاد.
360 د: الذي.
361 د: الدال.
362 م:بالمذكور.
363 [النحل، 40/16]
364 د: قول.

[البحث السادس في صحة رؤية الله تعالى في الآخرة]

قوله (السادس) المبحث السادس (في أنَّ الله تعالى يصح أن يُرى في الآخرة، على معنى أنَّه) يصح أن (ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي)، أي يحصل لنا علم بذاته تعالى نسبة ذلك العلم إلى العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته إلى العلم به قبل رؤيته، كما أشار الصادق إليه بقوله: سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر[365]، (خلافا للمعتزلة)، فإنَّهم ينكرون كونه تعالى مرئيا، وتلك الرؤية تكون (من غير ارتسام) صورة المرئي في الرائي ومن غير (اتصال شعاع بالمرئي) على اختلاف المذهبين، ومن غير (حصول مواجهةٍ خلافا للكرامية والمشبهة)، فإنَّهم إنَّما جَّوزوا رؤيته[366] لاعتقادهم كونَه تعالى في المكان والجهة.

أما الأول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه أربعة سمعية:

الوجه (الأول: أنَّ موسى عليه السلام سأل الرؤية) بقوله: ﴿اَرِنٖٓي اَنْظُرْ اِلَيْكَۜ﴾،[367] (فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى[368] جهلا) إن لم يكن عالما باستحالتها، (وعبثا) إن كان عالما بها، وكلاهما على الأنبياء محال.

ولقائل أن يقول: إنَّ سؤال موسى عليه السلام كان عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[369]، وقوله تعالى حكاية عنهم[370] حين أخذت الصاعقة: ﴿اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَٓاءُ مِنَّاۚ﴾،[371] وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَاَلُوا مُوسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُٓوا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾،[372] وحينئذ لا يكون موسى جاهلا، لكونه عالما باستحالتها، ولا عبثا لجواز أن يكون القصد بذلك إسماع[373] قومه قولَه ﴿لَنْ تَرٰيني﴾[374]، ليتنبهوا بذلك على استحالة رؤيته ولا يعودوا إلى سؤالها من موسى عليه السلام.

---

[365] صحيح البخاري، مواقيت الصلاة 16؛ صحيح مسلم، الصلاة، 211.

[366] د + في المكان والجهة.

[367] [الأعراف، 143/7]

[368] د + ع م. والقصد عليه السلام.

[369] [البقرة، 55/2]

[370] د: عنه.

[371] [الأعراف، 155/7]

[372] [النساء، 153/4]

[373] د: سماع.

[374] [الأعراف، 143/7]

الثاني[375]: (أنَّه تعالى علَّق الرؤية باستقرار الجبل) بقوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾،[376] واستقرار الجبل (من حيث هو) استقرار الجبل (ممكن)، وإذا كان المتعلِّق[377] عليه وهو استقرار الجبل ممكنا كان المتعلِّق[378] وهو الرؤية ممكنا أيضا، وهو المطلوب.

وإنَّما قال: من حيث هو أي من حيث هو جبل، لئلا يقال: أنَّه علق الرؤية على شرط محال، وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا وهو في حال النظر إلى الجبل، لأنَّ لفظة "إنْ" إذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل، أي صار مستقرا فيه، فسوف ترى وما صار مستقرا في الزمان المستقبل. وإلا لَوجب حصول الرؤية لِوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي يتم به علِّية العلة، ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق، فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة إذ لا واسطة بينهما، فإذاً الجبل حال ما علَّق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا، واستقراره من حيث هو متحرك محال، فالتعليق عليه لا يدل على إمكان الرؤية.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾[379] ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾،[380] والنظر حقيقة في الرؤية، فإن قيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره.

أجيب: بأنَّ النظر وإن كان حقيقة في الرؤية دالاً عليها، لكن قد يطلق ويراد به تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته مجازاً اطلاقاً للسبب وإرادةً للمسبب، والمراد من النظر في قوله من قال نظرت إلى الهلال فلم أره المعنى الثاني بقرينة فلم أره، قيل له: تأويل آخر وهو أن يحمل لفظ "إلى" على واحد الآلاء وحينئذ يكون معناه: وجوه يومئذ ناظرة، نعمة ربها ناظرةٌ أي منتظرة، ويكون "إلى"[381] مفعولا مقدما لقوله ناظرة.

وقيل هذا التأويل باطل، لأنَّ الانتظار سبب الغمّ والآية مسوقة لبيان النعم.

وأجيب: بأنَّ الآية دالة على أنَّ الحال التي عبَّر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناظرة، سابقة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ[382]﴾[383] ﴿تَظُنُّ﴾

---

[375] في هامش د + الوجه.
[376] [الأعراف، 143/7]
[377] د م: المعلق.
[378] د م: المعلق.
[379] [القيامة، 22/75]
[380] [القيامة، 23/75]
[381] والقصد منها (إِلَىٰ رَبِّهَا) لكون الجار والمجرور في محل النصب مفعول به.
[382] د: ناظرة.
[383] [القيامة، 24/75]

الآية[384]، أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم[385] فقار الظهر، فإنَّه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فُعل بها الفاقرة، وإذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها شروط يستتبع نضارةَ الوجه، ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم، كما أنَّ انتظار الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم إذا تيقن وصوله، وانتظار العذاب بعد الإنذار بوصوله غم يستتبع بشارة الوجه أي شدة عبوسه، كانتظار عقاب الملك إذا تيقن عقابه.

قيل: يحمل على إضمار المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناظرة، فالناظرة إلى ثواب ربها ناظرة إما من الانتظار وهو من النعم لما بينا، أو من الرؤية أو تقليب الحدقة وهما أيضا من النعم، لأنَّ رؤية الثواب أو تقليب الحدقة بعد البشارة من النعم. قيل عليه إضمار الثواب إضمار للزيادة من غير دليل.

الوجه (الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾)،[386] فإنَّ الآية تدل على أنَّ الله تعالى يوعد الكفار على أنَّهم يوم القيامة محجوبون عن الله تعالى، وذلك يقتضي أن لا يكون المؤمنون محجوبين عند الله تعالى، وإلا لم يكن لتخصيص[387] الحجاب للكفار وإبعادهم[388] عليه فائدة، وإذا لم يكونوا محجوبين عنه فيرونه، وهو المطلوب.

(وأما الثاني) وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة (فلتقدسه عن الجهة والمكان) لما مر في البحث الثاني من الفصل الثاني في التنزيهات.

قوله (واستدل) هذا دليل آخر على جواز رؤية الله تعالى مدخول، وتقديره أن يقال (إنَّ الجسم مرئي لأنَّا نرى الطويل والعريض، والطول) المرئي (ليس بعرض لأنَّه لو كان عرضا لكان قائما) بمحل، وقد ثبت أنَّ الجسم مؤلف من أجزاء لا يتجزأ موجودة بالفعل، فالطول (إما) أن يكون قائما (بجزء واحد) من الأجزاء التي يُتألف الجسم منها (فيكون) ذلك الجزء أكثر مقدارا) مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما، هذا خلف؛ وإما أن يكون قائما (بأكثر) من واحد، (فيقوم العرض الواحد) بمحال كثيرة، (وهو محال).

ولقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن يكون الطول قائما بالمجموع من حيث هو المجموع وهو أمر واحد؛ كما أنَّ هيئة البيت قائمة بمجموع أجزائه، والمحال[389] أن يقوم العرض الواحد بكل واحد من الأجزاء فردا فرادا، وقد عرفت ذلك في تحقيق معنى امتناع قيام العرض بالعرض الواحد بمحلين أو أكثر.

---

[384] [القيامة، 25/75]
[385] د: داهنة يقصم.
[386] [المطففين، 15/83]
[387] د: لتخصص.
[388] م: وإيعادهم.
[389] د: والمجموع.

وإذا كان الطول جوهرا فيكون الجوهر مرئيا (والعرض) كاللون (أيضا مرئي)، فالعرض والجوهر يشتركان[390] في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بدَّ له من علة مشتركة، (فالمصحح) للرؤية (مشترك) بين الجوهر والعرض، فلا مشترك بينهما (إلا الحدوث أو الوجود، والحدوث) لا يصلح للعلية لأنَّه (عدمي)، لأنَّه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم، والعدمي لا يصلح للعلية (فتعين الوجود) لها، فالوجود هو المصحح للرؤية، والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن، فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته.

(واعترض عليه): بأنَّا لا نسلم (أنَّ) الطول مرئي، بل المرئي في[391] تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض، (والتأليف عرضٌ) قائم بالأجزاء المتلاقية، فيكون المرئي العرضَ لا الجوهرَ، وهذا المنع ضعيف لأنَّ التأليف أمر اعتباري وهو غير مرئي، ولهذا قراءه المصنف بقوله (والصحة عدمية فلا نحتاج[392] إلى سبب)، أي سلمنا أنَّ المرئي جوهر لكن لا نسلم أنَّ صحة الرؤية معللة بعلة، فإنَّ الصحة عدمية لما عرفت من أنَّ الإمكان أمر عدمي والأمور العدمية لا يحتاج إلى سبب.

(وإن سلم) احتياج صحة الرؤية إلى سبب مصحح، (لكن لا نسلم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا، فإنَّ) الشيئين (المختلفين قد يشتركان في أثر واحد) بالنوع، سلمناه أنَّ السبب يجب أن يكون مشتركا لكن لا نسلم حصر المشترك في الحدوث والوجود، لمَ لا يجوز أن يكون أمرا ثالثا مغايرا[393] لهما، سلمنا أنَّ المشترك منحصر فيهما، ولكن لا نسلم أنَّ الحدوث لا يصلح للعلية، قولكم لأنَّ الحدوث عدمي مسلم وقولكم والعدمي لا يصلح للعلية ممنوع، لأنَّه يصلح أن يكون علة للعدمي، (وصحة) الرؤية (لما كانت عدمية جاز أن يكون لأمر عدمي).

(وإن سلم) أنَّ المصحح هو الوجود، فلم قلت أنَّه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة، (فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته لفوات شرط أو وجود مانع)، فإنَّ الأثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر أيضا وجود الشرط وانتفاء المانع، فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحققه أنَّ الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصححهما.[394]

قوله (احتج[395] المعتزلة) على امتناع رؤية الله تعالى (بوجوه) ستة:

الأول: هو أنَّ قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾،[396] يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات، لأنَّ قولنا تدركه الأبصار يناقض قولنا لا تدركه الأبصار، بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر، وصدقُ

---

[390] د: مشتركان.

[391] م – في

[392] د: يحتاج.

[393] م:أمر ثالث مغاير.

[394] د: يصححهما.

[395] د: احتجت.

[396] [الأنعام،103/6]

أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، وصدقُ قوله تعالى لا تدركه الأبصار يوجب كذب قولنا يدركه بعضُ الأبصار، سواء كان بصرا واحدا أو متعددا، إذ لا قائل بالفصل.

وأجيب عن هذا الوجه بجوابين أحدهما: (أنَّ الإدراك) عبارة عن الرؤية على سبيل (الإحاطة) من جميع جوانبه، لأنَّ أصله من اللحوق، والإحاطة إنَّما يكون في المرئي الذي له جوانب، فمعنى الآية (نفي الرؤية على سبيل الإحاطة) وهي أخصُّ من الرؤية (مطلقا) ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

وثانيهما: هو (أنَّ معنى الآية لا تدركه جميع الأبصار)، لكون الأبصار جمعا محلى باللام[397] وهو يفيد العموم كما بُيِّن في موضعه، فيكون في قوة قولنا لا يدركه بعض الأبصار، لأنَّه رفع للإيجاب الكلي، (وذلك لا يناقض إدراك بعض) الأبصار إياه، لأنَّ السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية، وقوله تدركه بعض الأبصار كاذب، إذ لا قائل بالفصل، ممنوعٌ. فإنَّ أبصار الكفار لا تدركه بالاتفاق.

والجواب الأول ليس بصحيح؛ لأنَّا لا نسلم أنَّ إدراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الإحاطة، لأنَّهم يقولون أدركت الشيء ولا يدرون إدراكه من جميع جوانبه، بل الجواب الصحيح أنَّ الله تعالى نفى الإدراك بالإبصار الذي من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع، ولا يلزم منه نفي الحالة التي يحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما.

وكذا الجواب الثاني؛ لأنَّ[398] هذه الآية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الإبصار مدحا، ويلزم من ذلك أن يكون الإبصار نقصا فيكون المراد عموم السلب[399] لا سلب العموم[400]، ولقائل أن يقول: المدح وهو نفي الإدراك البصري ولا يلزم منه نفي الإدراك مطلقا.

(الثاني: قوله تعالى) لموسى عليه السلام حين سأل الرؤية: (﴿لَنْ تَرَانِي﴾[401]، لأنَّ كلمة لن للتأبيد) باتفاق أهل اللغة؛ وبقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾[402]، فيلزم نفي رؤية موسى عليه السلام أبدا، ويلزم من ذلك أن لا يراه أحد لعدم القائل بالفرق.

---

397 د: بالألف واللام.

398 د: إذ.

399 عموم السلب يكون بتقديم أداة العموم على أداة النفي نحو: كل ظالم لا يفلح – المعنى: لا يفلح أحد من الظلمة، فيكون النفي فيه لكل فرد. انظر: سيد أحمد الهاشمي (المتوفى: 1362هـ)، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية – بيروت، 1999، 124.

400 سلب العموم يكون بتقديم أداة النفي على أداة العموم نحو: لم يكن كل ذلك، أي لم يقع المجموع، فيحتمل ثبوت البعض ويحتمل نفي كل فرد، ويكون النفي فيه للمجموع غالبا. انظر: الهاشمي، 124.

401 [الأعراف،143/7]

402 [الفتح،15/48]

(وأجيب: بمنع) كون كلمة لن لتأبيد النفي، فإنه لتأكيد النفي؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدٖيهِمْۜ﴾[403]، فإنَّه قيد بقوله أبدا ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي لانَّهم يتمونه في الآخرة.

وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون المراد بالتأبيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَٓاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فٖيهَا[404]﴾[405]، على أنَّ نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية، وللمعتزلة أن يمنعوا الخلود في الآية بمعنى طول المدة فإنَّه عندهم للتأبيد.

(الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْياً اَوْ مِنْ وَرَٓائِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَٓاءُۜ﴾[406]، نفى الرؤية وقت الكلام)، لأنَّه نفى التكلم إلا على أحد الوجوه الثلاثة، وكل منها يستلزم عدم الرؤية؛ أما الوحي: فلأنَّه لا يكون مشافهة فلا يكون عند الرؤية؛ وأما من وراء حجاب: فظاهر أنَّه يستلزم عدم الرؤية؛ وأما إرسال الرسول وإيحائه: فإنَّه أيضا يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية، وإذا ثبت نفيها في[407] وقت الكلام فينتهي الرؤية في غير وقت الكلام (إذ لا قائل بالفرق).

(وأجيب): بأنَّا لا نسلم (أنَّ الوحي) ينافي الرؤية، إذ الوحي هو (كلام يسمع بسرعة، سواء كان المتكلم بذلك محجوبا عن السامع أو لم يكن)، إذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا، لكان قوله أو من وراء حجاب لغوا بلا فائدة، وأنَّه باطل. وفيه نظر، لأنَّه إنَّما يكون لغوا إن لو لم يكن المراد بالوحي هو الإلهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع. وأما السرعة فلا يناسب مقتضى المقام لأنَّ الآية لبيان عظمة الله تعالى، وسرعة الكلام لا يدل على العظمة.

(الرابع: هو أنَّه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتَّب الوعيد والذم على طلب رؤيته، فقال الله تعالى: ﴿فَقَدْ سَاَلُوا مُوسٰٓى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ﴾[408]، أي الرؤية، ﴿فَقَالُٓوا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾[409] ولذلك رتب الذم والوعد والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿وَقَالَ الَّذٖينَ لَا يَرْجُونَ لِقَٓاءَنَا لَوْلَٓا اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَاۜ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فٖٓي اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُواًّ كَبٖيراً﴾،[410] إذ معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقائنا هلا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا أنَّ محمدا عليه السلام نبي مرسل، أو نرى ربنا ليخبرنا بذاك ويأمرنا باتباعه وتصديقه، ثم أقسم الله عز وجل فقال لقد

---

[403] [البقرة،95/2]
[404] م – فيها.
[405] [النساء،93/4]
[406] [الشورى،51/42]
[407] د – في.
[408] [النساء،153/4]
[409] [النساء،153/4]
[410] [الفرقان،21/25]

استكبروا في أنفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا، أي طغوا[411] طغيانا وعنادا عظيما، فعلم أنَّ طلب الرؤية يستلزم[412] الذم والعقاب، وحينئذ لا يجوز في أن يرى في الآخرة، وإلا لوجب أن يعاقبوا بها وهو باطل، لأنَّ القائل بالرؤية إنَّما يقول إنَّ الرؤية أعظم المثوبات وأجلها، فكيف يكون سببا للعقاب؟

(وأجيب) عن هذا الوجه: (بأنَّ) الله تعالى إنَّما (استعظم) طلب رؤيته[413] ورتب الذم والوعيد عليه (لأجل أنَّهم طلبوا الرؤية تعنُّتا وعنادا) بدليل أنَّهم طلبوها في الدنيا قبل إعطاء الله تعالى لأبصارهم القوة التي يقوى بها على رؤيته، فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه. والدليل على ذلك أنَّه تعالى ذمهم لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة لقوله لا يرجون لقائنا أي في الآخرة، فعلم بأنَّ انقطاع الرجاء[414] عن رؤية الله تعالى في الآخرة مذموم، فثبت جواز رؤيته في الآخرة، إذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته، فعلم أنَّ الذم إنَّما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم المطلوب.

(الخامس: إنَّ الإبصار في الشاهد) أي فيما عندنا من المبصرات (يجب) إذا تحقق شروط ثمانية:

أحدها: أن (يكون الحواس سليمة) فإنَّها إذا كانت[415] غير سليمة لا يجب الرؤية. وثانيها: (كون الشيء جائز الرؤية) فإنَّ ما يمتنع رؤيته لا يرى. وثالثها: (المقابلة) المخصوصة بين الرائي والمرئي؛ (كالجسم المحاذي للرائي، أو) كون المرئي (في حكم المقابل؛ كالأعراض القائمة بالجسم) المقابِل فإنَّها في حكم محالّها[416] المقابلةِ؛ (وكالصور المحسوسة في المرآة) المقابلة للرائي فإنَّها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة. ورابعها: أن (لا يكون المرئي في غاية القرب). وخامسها: أن لا يكون المرئي في غاية (البعد). وسادسها: أنَّ لا يكون المرئي في غاية (اللطافة). وسابعها: أن لا يكون في غاية (الصغر). وثامنها: (أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب)، لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّا[417] لا نبصر عند عدم أحد هذه الشرائط، ونبصره إذا حصل هذه الشروط، (وإلا) أي وأن لم يجب رؤية الشيء إذا حصل هذه الشروط، (جاز أن يكون بحضرتنا جبال) وأشخاص لا نراها، والشروط (الستة الأخيرة) أي المقابل وما في حكمه، وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد، وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب، (لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى)، لأنَّ هذه الستة إنَّما يعتبر فيما من شائنه أن يكون في جهة وحيز، والله تعالى منتزه عنهما، بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية (وسلامة الحاسة حاصلة الآن، فلو صح رؤيته وجب أن نراه تعالى) بحصول الشرطين (فاللازم باطل فالملزوم مثله).

---

411 د + بذلك.

412 د: مستلزم.

413 د: الرؤية.

414 م — الرجاء.

415 د: فإنَّه إذا كان.

416 المكان الذي يحال فيه.

417 د: أن.

(وأجيب: بأن الغائب) عن الحسن وهو ما ليس من شأنه أن يكون محسوسا وهو الله تعالى (ليس[418] كالشاهد، فلعلَّ رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن)، وهو ما يخلقه[419] تعالى في الأبصار بعد البعث من قوة تقوي بها على رؤيته تعالى، (أو) بأنَّه (لم تكن)[420] الرؤية (واجبة الحصول عند) تحقق (هذا الشرائط)، فإنَّها لخلق الله تعالى، والشروط الثمانية معِدّاتٌ فلا يجب الرؤية عند وجودها، فلم قلتم أنَّه ليس كذلك؟

(السادس: أنَّه تعالى لا[421]يقبل المقابلة والانطباع) لأنَّهما مستلزمان للجسمية والله منزه عنها، (وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي) بالضرورة، فالله تعالى ليس بمرئي.

(وأجيب بمنع الكبرى)، فإنَّا لا نسلم أنَّ كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي، (ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها)، وبأنَّ ما ذكرتم من الكبرى (منقوض بإبصار الله تعالى إيانا)،[422] فإنَّه ليس بيننا وبينه مقابلة وانطباع.

[الباب الثالث في أفعاله]

قوله (الباب الثالث في أفعاله، في هذا الباب مسائل):

[المسألة الأول في أفعال العباد]

(الأول) في أفعال العباد: (قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري: (إنَّ أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقةٌ له)،[423] ولا تأثير لقدرة العبد فيها[424] أصلا؛ (وقال القاضي) أبو بكر[425]: إنَّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، (وكونَ الفعل طاعة) كالصلاة (ومعصية) كالزنا صفات للفعل يقع (بقدرة العبد)؛ وقال إمام الحرمين وابو الحسين البصري[426] والحكماء: (إنَّ أفعال العباد واقعة[427] بقدرة خلقها الله تعالى في العبد)، أي الله تعالى يُوجِد[428] في العبد

[418] م: وليس.

[419] م: يخالفه.

[420] م: يكن.

[421] م: لا.

[422] في المتن: إياه.

[423] د — له.

[424] د: فيه.

[425] هو القاضي أبو بكر الباقلاني، سبق ترجمته.

[426] سبق ترجمتهما.

[427] د — واقعة.

[428] فعل مضارع من أوجد.

القدرةَ والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان[429] الفعل المقدور؛ (وقال الأستاذ) أبو إسحاق الإسفراييني[430]: (المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد؛ (وقال جمهور المعتزلة: العبد يُوجِد فعله باختياره) لا على نعت الإيجاب.

وأعلم: أنَّه لا خلاف في أنَّ للعبد قدرة، لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّ بعض الأفعال مقدور للعبد؛ كالقيام والقعود وغيرهما، وبعضها غير مقدور؛ كالطيران إلى السماء وغير ذلك، فليس محل النزاع ثبوت القدرة للعبد وعدم ثبوته، بل النزاع في أنَّ لقدرة العبد تأثير في فعله أو لا، وعلى تقدير أن يكون لقدرة العبد تأثير في فعله لا يخلو من أن يكون التأثير في ذات الفعل أو صفة من صفاته، وعلى تقدير أن يكون في ذات الفعل لا يخلو من أن يكون ذلك التأثير على سبيل الإيجاب أو الاختيار، وعلى تقدير أن يكون على سبيل الاختيار لا يخلوا إما أن لا يكون ذلك التأثير مستقلا أو لا، والأول مذهب الأشعري، والثاني مذهب القاضي، والثالث مذهب الحكماء، والرابع مذهب الأستاذ، والخامس مذهب المعتزلة.

(ومنع) قول المعتزلة (بوجوه)[431]:

(الأول: إنَّ ترك الفعل) من العبد (إن امتنع حال الفعل كان) العبد (مجبرا فلا) يكون الفعل (باختياره، وإن لم يمتنع) ترك الفعل من العبد (احتاج فعله إلى مرجح موجب)، لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح، (ولا يكون) ذلك المرجح الموجب (من العبد)، لأنَّه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه. ولا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجح موجب لا يكون من فعله (ويلزم الجبر).

قيل: المعتزلة يقولون:[432] معنى الاختيار عند المعتزلة هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة، ووجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة، فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها، فإن امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة يلزم الجبر وعدم الاختيار، وإنَّما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغيرها، وإما إذا كان بالإرادة فلا.

أجيب: بأنَّ هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري، ليس قولَ سائر المعتزلة، والكلام ليس في إبطال قول أبي الحسين البصري.

(الثاني) هو: (أنَّ العبد لو أوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل[433] فعله)، لأنَّ القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي، لأنَّ نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء، ولأنَّه لو جاز أن يكون الموجود بالاختيار لشيء غير

---

[429] د: يوجبان.

[430] هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني (ت. 418هـ/1027م) الملقب بركن الدين، المتكلم الأصولي الفقيه الشافعي. انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 291/9؛ ابن العماد، 91/5.

[431] في المتن بوجود.

[432] م: تقولون.

[433] م: بتفاضل.

عالم به على التفصيل لانسدَّ علينا باب إثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات، لجواز أن يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء[434] منها حينئذ، وهو باطل. وإذا كان عالما بتفاصيل فعله[435] فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فَعل السكونَ في بعض الأحياز والحركة في بعضها (يحيط) عملُه (بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، ومن أحياز تلك السكنات)[436] وهو باطل، لأنَّه لا شعور له لشيء من ذلك.

وفيه نظر، لأنَّ إثبات كونه تعالى عالما بكل[437] الموجودات لا يتوقف على إثبات أنَّ كل ما يفعل بالاختيار فهو عالم بفعله، بل قد يستدل عليه بإحكام فعله وإتقانه وغيره من الدلائل التي مرَّ ذكرها، سلمناه[438] لكن لا نسلم أنَّ العبد المتحرك بالحركة البطيئة ليس عالما بتفاصيل فعله من الحركات والسكنات وأحيازها، غاية ما في الباب أنَّ علمه بذلك على التفصيل، لم يبق على ذكره بعد فراغه من فعله على أنَّ البطء ليس لخلل السكنات كما عرفت.

(الثالث: أنَّه[439] لو كان العبد مختارا) في أفعاله (وناقضَ مراد العبد مراد الله تعالى)، بأن يريد العبد مثلا تسكين جسم في زمان معين وإرادة الله تعالى تحريكه في عين ذلك الوقت، فإن وقع مراد كل منهما (لزم الجمع) بين النقيضين، وإن لم يقع مراد[440] واحد منهما (لزم رفع النقيضين)، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر (لزم الترجح بلا مرجح، لأنَّ قدرة الله تعالى وإن كان أعمَّ) من قدرة العبد، لأنَّه قادر على ما لم يقدر العبد، (لكنَّها بالنسبة إلى هذا المقدور) المعين (على سواء)، أي متساوية[441] لقدرة العبد، لأنَّ كل واحد منهما مستقلة بالتأثير في[442] هذا المقدور، وإذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله على قدرة العبد لامتناع الترجح بلا مرجح.

وفيه نظر، لأنَّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل متفاوتتان في القوة والضعف، فالضعيف وإن قدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القويُّ، لكنَّ القويَّ يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القويِّ، وحينئذ جاز فيها فرض حركة ذلك الجسم، ولا يلزم الترجيح من غير مرجح، وكأنَّ[443] هذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، فهناك يتمشى لأنَّ الآلهة تفرض مساوية القدرة بلا تفاوت، وههنا لا يتمشى.

---

[434] د: لشيء.

[435] د م: فعل نفسه.

[436] م – في بعضها يحيط عملُه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة، ومن أحياز تلك السكنات.

[437] د: لكل.

[438] د: سلمنا.

[439] د – أنَّه.

[440] د + كل.

[441] د م: مساوية.

[442] د: وفي.

[443] م: كان.

قوله (لقبح تكلفيه) لكون أفعاله حينئذ جارية مجرى حركات الجمادات وتكليف الجماد[444] قبيح.

قوله (وأيضا إن كان معلوم الوقوع) إلى آخره[445]، هاتان المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة، وإذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله تأثير فيقبح التكليفُ على تقدير كونه مختارا أيضا.

قوله (الآيات المشتملة على الوعد والوعيد[446] والمدح والذم عليها)، أي على الأفعال من الطاعات والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾[447]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَاماًۙ﴾ ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَاب﴾[448]، وكقوله تعالى: ﴿وَاِبْرٰهِيمَ الَّذ۪ي وَفّٰىۙ﴾ الآية[449]. وكقوله تعالى: ﴿أُو۬لٰٓئِكَ الَّذ۪ينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾[450]، وذلك أكثر من أن يحصى.

قوله (جبلّية) كتبت للعبد قبل وجوده، لقوله عليه السلام: {السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ}[451]. قوله (ونظائره) كقوله تعالى ﴿مَنْ يَشَأِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُۜ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَق۪يمٍ﴾[452].

قوله (مجردا عن هذا الاعتبار)، أي لا يكون بالنسبة إلى الله تعالى ظلما، لأنَّه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق. قوله (إذ الكلام فيهما)، يدل عليه سياق الآيتين لا في نفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقا، فإنَّ مخلوقات الله مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما، يدل عليه المشاهدة في مخلوقاته.

قوله (واعلم أنَّ أصحابنا) أي الأشاعرة. قوله (نزاوله) أي نباشره. قوله (زادهم) أي طاردتم. قوله (لصعوبة هذا المقام) أي مسألة خلاف الأفعال، لأنَّ تصميم العزم أيضا فعل فيكون هو أيضا واقعا بقدرة الله تعالى، فلا يكون للعبد فيه مدخل أصلا ويعود المحذورات.

---

444 م: الجمال.

445 د + أي.

446 د + بها.

447 [الكهف، 107/18]

448 [الفرقان، 68/25-69]

449 [النجم، 37/53]

450 [البقرة، 86/2]

451 رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب من اسمه حمزة، برقم 3040.

452 [الأنعام، 39/6]

[المسألة الثانية في أنَّ الله مريد لجميع الكائنات]

قوله (الثانية أنَّه تعالى مريد للكائنات) المسألة الثانية في أنَّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات، وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهي[453]: أنَّ الارادة عند الأشعري توافق[454] العلم، على معنى أنَّ كل ما[455] علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع، وكلما علم عدمه فهو مراد العدم. أما عند المعتزلة فالإرادة توافق الأمر، أي كل ما هو مراد لا غير، إذا تقرر هذا فنقول إنَّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات (من الخير والشر) والإيمان والكفر لوجهين:

الوجه الأول: (إنَّه موجِد لجميع الكائنات ومبدِعها) على سبيل الاختيار لما مرَّ، وكل من أوجدها على سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة، ينتج أنَّه تعالى مريد لجميع الكائنات، وهو المطلوب.

الثاني: (إنَّه تعالى علم من) الكافر (الذي يموت على كفر)؛ كأبي جهل مثلا (عدم إيمانه)، فلا تتعلق الارادة بإيمانه، لاستحالة إرادة الشيء ممن يعلم استحالته، (وإلا انقلب[456] علمه جهلا)، فثبت أنَّ كل ما لا يريده لا يقع، فينعكس النقيض إلى قولنا كل ما يقع فهو مريد له، وهو المطلوب.

وذهب المعتزلة إلى أنَّه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أو لا، ويريد الخير والإيمان والطاعة وقعت أو لا، فيكون[457] الله تعالى عندهم غيرَ مريد لجميع الكائنات، بل لبعضها.[458]

قوله (كأمر المختبِر)[459] فإنَّ من يظن أنَّ عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك، ثم يريد أن يختبره هل أنَّه يشربه أو لا؟ فيقول اشرب الخمر وهو يريد عدم شربه، مع أنَّه لا يأمره بذلك، بل يأمره بنقيضه، وإذا جاز تعلق الارادة بشيء لم يؤمر به، جاز أن يكون الكفر مرادا[460] وإن لم يكن مأمورا به.

فإن قلتَ: الأمر هو الطلب والعاقل لا يطلب ما يكرهه، بل إنَّما يطلب ما يريده، فيكون المراد والمطلوب في ذلك المثال شرب الخمر لا عدم شربه.

قلتُ: العاقل قد يطلب ما يكرهه، لكنْ لا يريد إلا ما يختاره، فالسيد يجوز أن يطلب من العبد المأمور به لمصلحة كالاختبار مثلا ولا يريد وقوعه.

---

[453] د: وهو.

[454] د: يوافق.

[455] د – كل.

[456] م: اقلبت.

[457] م: ويكون.

[458] د: ببعضها.

[459] في المتن: كأمر المحبة.

[460] م: مريد.

قوله (والرضا إنّما يجب[461] بالقضاء دون المقتضي) أي الرضا، وهو ترك الاعتراض إنّما يجب بقضاء الله تعالى، وهو حكمه لا بالمقتضي الذي هو فعل العبد الذي هو أثر ذلك الحكم، فنحن[462]كما أُمرنا بترك الاعتراض على فعله تعالى، كذلك أُمرنا بالاعتراض على ما نرى مما يخالف أمره وإن كان بإرادته.

قوله (قال الحكماء) أراد أن يبين قول الحكماء في كيفية وقوع الشرور في قضاء الله تعالى، فإنَّ لسائل[463] أن يسأل ويقول: في الوجود شرور كثيرة من الزلال والصواعق، والحيوانات المؤذية من السباع والهوام، والقوى الشهوانية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة إلى غير ذلك، والله تعالى خيّرٌ محضٌ، وكذا العقول والنفوس السماوية، فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيّرات محضة موجودات هي شرور؟

وجواب هذا موقوف على تحقق ماهية الخير والشر، فالخير[464] هو: الوجود من حيث هو مؤثر[465]، والشر هو العدم من حيث أنَّه غير مؤثر، وكل وجودٍ خيرٌ في نفسه، وليس في الوجود شرٌ أصلا.

نعم يطلق[466] على الموجودات الشر لا باعتبار أنَّها في أنفسها شرور، بل باعتبار أنَّها تستتبع[467] شرورا هي[468] اعدام كمالات الغير، وكذلك يطلق الخير على المعدومات باعتبار أنَّها تستتبع [469]خيرات أي: يكون مصدرا لكمالات الغير، فذلك الموجود يكون خيرا وشرا بالإضافة والعرض، هذا كالشمس فإنَّها سبب لنضج المركبات وللحرارات والأضواء وغير ذلك من الكمالات، إلا أنَّها بما تصدع بواسطة التبخر شرٌ، فالشمس تكون شرا بالإضافة إلى التصديع الذي هو عدم الصحة، والشر وإن أطلق على الوجود لكنَّه إذا فُتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه إلا باعتبار ذلك العدم[470].

والأمثلة التي ذكرها الحكماء في هذا المطلوب منها ما قالوا: إنَّا نحكم بأنَّ القتل شرٌ، وإذا تصورنا فيه من الأمور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات، فإذا نظرنا إلى كون السكين قطّاعا فهو خيرٌ، لأنَّ كمال السكين أن يكون كذلك، وإذا نظرنا إلى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك أيضا خيرا، إلا أنَّه لو كان جاسئا[471] لا يتأثر عن

---

[461] د: إيمان تجب.

[462] د: فيحسن.

[463] م: السائل.

[464] د: والخير.

[465] د: المؤثر.

[466] د: يطلق.

[467] د: يستتبع.

[468] د: وهي.

[469] د: مستتبع.

[470] قطب الدين الرازي التحتاني، 407-408.

[471] صلبا.

السكين ،كان ذلك شرا، وأما إذا نظرنا إلى فوات حياة المقتول، وإلى تفرق اتصال بدنه، وجدناه شرا، فعلمنا أنَّ الوجود هو الخير، والعدم هو الشر، ليست ببراهين، بل كأنَّها جواب لسؤال وهو أنَّكم قلتم: أنَّ ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم، ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود، فلا يكون التعرف صحيحا؛ فأجابوا: بأنَّ الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والإضافة، وتقسم[472] الموجودات إلى الخير والشر بهذا الاعتبار، وإلا فليس في الوجود شرٌ أصلا.

وحاصل كلامهم: أنَّ الموجود الشر إنَّما وقع في القضاء الإلهي، لأنَّ[473] كل موجود يفرض وفيه شر، فلا بدَّ أن تكون جهات الخيرية أكثر من جهات شريته، ولا يجوز أن يُترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير.

واعلم: أنّ الموجود خيرٌ[474] باعتبار أنَّه مؤثر وكمال بحسب البراءة[475] من القوة، فإنَّ الكمال قد يفسر بأنَّه[476] خروج شيء من القوة إلى الفعل يكون حصوله[477] أولى من لا حصوله، فهما متساويان صدقا متغايران مفهوما.

"قال الإمام[478]: هذا البحث ساقط عن الفلاسفة، لأنَّه لا يستقيم إلا مع القول بأنَّ فاعلَ العالم مختارٌ، مع القول بالحسن والقبح العقليين، والفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الأصلين. أما أنَّه لا بدَّ من القول بالفاعل المختار فلأنَّ قول القائل: لم يوجد الشر في أفعال الله تعالى؟ إنَّما يتوجه إذا كان تعالى مختارا يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، حتى يقال: لم فعل هذا دون ذلك؟

وأما إذا كان موجبا لذاته لم يمكن أن يقال: لم فعل هذا دون ذلك، لأنَّه لما وُجدت هذه الأفعال، لأنَّ ذاتَه تعالى كانت موجبة لها، استحال في العقل عدم صدورها عنه، سواء كانت تلك الأفعال خيرات أو شرورا.

وأما أنَّه لا بدَّ من القول بالحسن والقبح العقلي، لأنَّه لو لم نقل[479] بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قول الأشعرية، فلا يمكن أن يقال لا يجوز من الله فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا للخير، فهذا البحث إنَّما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين وهم المعتزلة، وأما الذين ينكرونها وهم الفلاسفة، أو أحدهما وهم الأشاعرة، فيكون البحث ساقطا عنهم، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنَّ الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مرَّ، فأمكن أن يقال لِمَ اختار وهذا دون ذاك؟

---

472 د: تقسيم.

473 د: أنَّ.

474 د — خير.

475 د: الثمرات.

476 د: بابه.

477 د: حصولها.

478 هو الإمام فخر الدين الرازي، سبق ترجمته.

479 د م: يقل.

وأيضا لا نسلم أنَّهم لا[480] يقولون بالحسن والقبح العقليين، فإنَّ الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته، وعلى كون الشيء صفة كمال وصفة[481] نقصان، وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم، ولا نزاع في الأولين، وإنَّما[482] النزاع في المعنى الأخير كما ستسمع[483] في المسالة الثالثة، فيتجه أن يقال الله تعالى كامل بالذات خيِّرٌ بالذات، فكيف يوجد منه الشر والناقص".[484]

[المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح]

قوله[485] (في التحسين والتقبيح)، التحسين هو الحكم بالحسن، والتقبح هو الحكم بالقبح. قوله (المتدين) أي المتمسك بكتاب سماوي، المتدين بدين نبي، (وغير المتدين) ما سواه (كالبراهمة). قوله (ولا[486] مستبد بتحصيله) حتى يوصف بالحسن والقبح، فإنَّ الأفعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف[487] بالحسن والقبح عقلا.

[المسألة الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء]

قوله (وقد عرفت فساد ذلك) أي: في المسألة السابقة من[488] أنَّه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى.

[المسألة الخامسة في أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض]

قوله (لا تعلل[489] بالأغراض)، لأنَّ الغرض ما[490] لأجله يصدر الفعل من الفاعل كتحصيل المصالح ودفع المفاسد.

قوله (لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل)، فإن قلت: لم لا يجوز أن يفعل لا لغرض عائد إلى نفسه ولا إلى غيره، بل لأنَّ الفعل أحسن في نفسه.

---

480 د – لا.

481 د م: أو.

482 د: إنَّما.

483 د: تسمع.

484 قطب الدين الرازي التحتاني، 405.

485 د: قولنا.

486 م: أولا.

487 م: يوصف.

488 د – من.

489 م: يعلل.

490 د – ما.

أجيب: بأنَّ الفعل الحسن في نفسه[491] لا يختار لأجل أنَّه حسن في نفسه، إلا أنَّه أحسن من الترك بالنسبة إليه، وأنَّه يمدح عليه.

قوله (فجعلها غايات) أي: غايات[492] للأفعال عبثٌ، (والعبث ينافي الغرض)، فلا يكون أفعاله تعالى معللة بالغرض، وهو المطلوب، إذ من جملة أفعاله جعل هذه الأغراض غايات للأفعال، وهو عبث. وإذا كان بعض افعاله غبر معلل[493] بالغرض فلا يكون شيء من أفعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل.

قوله (الثالث) تقرير الوجه الثالث: هو أنَّ (الغرض من اختصاص الحادثة المعينة لوقتها المعين، إن وجد قبل ذلك الوقت لزم أن يحصل الحادث حينئذ)، أي: قبل هذا الوقت لا فيه، ولزم أيضا (أن لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث)، لأنَّ غرض الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء، لكن كونه موجودا قبل وقته وكون غرضه غير غرض له محال، (وإن وجد مع هذا الحادث)، فيكون هذا الغرض أيضا مختصا بذلك الوقت، (فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت) بأن نقول: الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت إما أن يوجد قبل هذا الوقت أو معه، فإن استند اختصاص كل غرض بوقته إلى غرض آخر لا إلى نهاية (يلزم التسلسل)، وهو باطل. وإن انتهت الأغراض إلى ما لا غرض[494] لاختصاصه بوقته، (لزم تنزيه) فعله (عن الغرض)، وهو المطلوب.

[المسألة السادسة]

قوله (فإنَّ التفضيل به قبيح)، أي التفضيل بتعظيمه من غير أن يستحق التعظيم على الفعل قبحٌ.[495] قوله (فالتفضيل) أي: التفضيل بالتعظيم، (إنَّما يقبح ممن يتصور له النفع والضر)، والله تعالى منزه عنهما، فلا يصح منه.

قوله (إنَّ العبد مجبر) في أفعاله (لما مر) من أنَّ الله تعالى خالق أفعال العباد، فتكون أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وإذا كان كذلك (فيقبح تكليفه) بشيء لقبح تكليف الجمادات ومن جرى مجراها.

---

[491] م – بأنَّ الفعل الحسن في نفسه.

[492] د – أي غايات.

[493] د: معللة.

[494] د: نهاية.

[495] د: قبح الله تعالى الفعل.

المصادر والمراجع العربية

- أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: 631هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، 1971.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن (ألمانيا) الطبعة: الثالثة، 1400 هـ - 1980 م.
- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المحقق: إحسان عباس، 7 أجزاء، دار صادر – بيروت، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548 هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، جزئين، دار المعرفة - بيروت، 1404 هـ – 1985 م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، **تاريخ بغداد**، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، 16 جزءا، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1422هـ - 2002 م،
- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى: 1362هـ)، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية – بيروت، الطبعة الأولى 1999.
- أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (المتوفى: 840 هـ) **طبقات المعتزلة**، بتحقيق سُوسَنّة دِيفَلْد – فِلْزَر، دار مكتبة الحياة – بيروت 1380 هـ = 1961م، نسخة مكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360 هـ)، **المعجم الكبير**، بتحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، عدد الأجزاء: 25، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1983 م. نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، المحقق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام**، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، 15 جزءا، الطبعة: الأولى، 2003 م، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.

- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، 18 جزءا، دار الحديث- القاهرة، 1427هـ-2006م، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع..
- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (المتوفى: 1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، حققه: محمود الأرناؤوط، عدد الأجزاء: 11، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، 1977، نسخة المكتبة الشاملة والكتاب موافق للمطبوع.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256 هـ)، **الجامع الصحيح المختصر**، المعروف **بصحيح البخاري**، عدد الأجزاء: 9، الناشر: دار الشعب – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1987 م. نسخة المكتبة الشاملة الذهبية والكتاب موافق للمطبوع.
- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، حققه جمع من المحققين، دار الهداية، نسخة المكتبة الشاملة، والكتاب موافق للمطبوع.
- محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)، **التوحيد**، بتحقيق الدكتور بكر طوبال أوغلي والدكتور محمد آرتوشي، دار صادر-بيروت ومكتبة إرشاد-إسطنبول، الطبعة الجديدة.
- محمد بن محمد قطب الدين الرازي التحتاني (المتوفي: 767هـ)، **الهيات المحاكمات**، مكتبة مجلس الشوراي الإسلامي، طهران، 2002.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261 هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، المعروف **بصحيح مسلم**، بتحقيق مركز البحوث بدار التأصيل، عدد الأجزاء: 8، الناشر: دار التأصيل – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1435 – 2014.
- نصير الدين الطوسي (المتوفى: 672هـ)، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، مؤسسة المطالعات الإسلامية التابعة لجامعة ماكغيل طهران، الطبعة: الثانية دار البيضاء 1985.

نصير الدين الطوسي (المتوفى: 672هـ)، **شرح الإشارات والتنبيهات**، مطبوعات ديني، قم-إيران، 2004